بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد النبيين وآله الطاهرين

وبعد

كنت في النجف وذهبت الى الكاظمية لزيارة مرقد الامامين الهمامين فتقدمت الى التشرف بمحضر العلم الكبير الحجة الثبت السند آية الله السيد حسن الصدر دام ظله شيخ مشايخ اهل العلم في الحديث والذي اليه المرجع والمعول في آثار الائمة المعصومين فتلقاني بالعطف واللطف وشملني بالعناية والرعاية وفيما دار هناك من الحديث ان قال لي في اثناء خطابه الشريف ان جدك العلامة الهمام[1] قد الف عماد الاسلام في خمسة مجلدات ضخام ضمنها من اصول العقائد ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وهو كتاب كبير لم يعمل مثله في غابر الزمان وسالف الاوان ولكنه لاجل سعته وكبر حجمه ليقصر عن استقصائه جمع من الانام ولا يحيط باطرافه الا الاوحدي من الناس فلو انك في ما تستقبل من عمرك تعمد الى هذا الكتاب وتجعله قيد نظرك وتجهد عنايتك فتستخلص منه كتابا يعادل مجلدا واحدا من مجلداته منطويا على خلاصة ما في طياته من الاصول الخمسة والعقائد الدينية تكون قد خدمت العلم خدمة حسنة واسديت الى الرواد نعمة جزيلة فان الامامية الى هذا العصر ليس لهم كتاب في الكلام يتوسط بين البسط والاختصار على حد كتاب شرح المقاصد او شرح المواقف لغيرهم وانما كتبهم على الغالب بين صغير كشرح الباب الحادي عشر وكبير كعماد الاسلام فقلت نعم ويا ليت وعسى ولعل ولربما يساعد التوفيق فيأتي العمل وهكذا انقضى الحديث وانفض الجمع ورجعت الى داري خاطرا ببالي هذا الامر عاقدا عزيمتي على اتمامه في بقية العمر الى ان مضت سنون وتلت اعوام وانا قويم النية وثيق العزم على العهد الذي فارقت عليه

---

[1] الجد المؤسس آية الله السيد دلدار علي النصيرآبادي طاب ثراه ولد سنة ١١٦٦ هـ وتوفي سنة ١٢٣٥ هـ

ذلك العهد وهذا الموعد قد آن انه وحان حينه والله المسئول ان ينصر عبده ويبصّر رشده ويجدّد جدّه وينجح كدّه انه خير مسئول ومستعان -

المقصد الاوّل

فى التوحيد
وفيه مقدّمات وفصول (المقدّمة الاولى)

جاء فى كتاب التوحيد للشيخ الصدوق بالاسناد عن عبد العظيم بن عبد الله الحسنى قال دخلت على سيدى على بن محمد (النقىّ العسكرى) عليه السلام فقلت له يا ابن رسول الله انّى اريد ان اعرض عليك دينى فان كان مرضيّا ثبتّ عليه حتى القى الله عزّ وجلّ فقال هاتها يا ابا القاسم فقلت انّى اقول ان الله تبارك وتعالى واحد ليس كمثله شيئ خارج من الحدّين حدّ الابطال وحدّ التشبيه وهو انه ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسّم الاجسام مصوّر الصور وخالق الاعراض والجواهر ورب كلّ شيئ ومالكه وجاعله ومحدثه (وهكذا ساق الكلام فى النبوة والامامة والمعاد وشئون الاخرة) فقال عليه السلام هذا والله دين الله الذى ارتضاه لعباده فاثبت عليه ثبّتك الله بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا والاخرة وهذا الحديث الشريف مشتمل على جلّ عقائد الامامية فلا بأس ببسط الكلام فى شرح هذا الحديث تحقيقا للمقام فنقول (الدين) وضع الهىّ لاولى الالباب يتناول الاصول والفروع وهو الشرعة بالكسر والشرع والشريعة بمعنى واحد قال فى مجمع البحرين الشريعة ما شرع الله لعباده وافترضه عليهم ولما كان الدين نظرا الى مصاديقه يختلف باختلاف الآراء حقا وباطلا افتقر السيّد عبد العظيم الى العرض والتصحيح (الله) ووقع الاختلاف فيه بين العلماء من وجوه اهمها بالنظر الى الوجهة الكلامية الخلاف فى انه اسم او صفة ولا بدّ قبل نقل الاحتجاج من بيان الفرق بينهما والمناط فيهما فنقول ان الاسماء على ما حكى عن السيد الشريف والفاضل التفتازانى على اربعة اقسام الاوّل ما كان موضوعا للذات مبهمة باعتبار معنى يقوم بها حتى يتركب مدلوله منهما وهو الصفة البحت كالمعبود والثانى ما وضع لذات معينة بلا ملاحظة معنى وهو الاسم الغير المشتبه بالصفة كالرجل والثالث ما وضع لها

بملاحظة معنى مع كون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له معتبرا في التسمية على نحو الحيثية التعليلية
كالاحمر اذا جعل علما لموجود فيه حمرة والرابع ما وضع لها بملاحظة معنى داخل في الموضوع له على
نحو الحيثية التقييدية كاسماء الزمان والمكان والآلة وكالامام للمؤتم به والكتاب للشيء المكتوب
وهذان القسمان من الاسماء لكونهما دالين على الاخص الثاني منهما يشتبهان بالصفة ويستدل على ان
المقصود ابهام الذات او تعيينها بان الاول لا يوصف ويوصف به والثاني بالعكس واذا تقرر
ذلك فاعلم ان من القائلين بكونه اسما من خص دعواه بالعلمية وقال بانه علم غير مشتق
واستدل عليه اولا بانه يوصف ولا يوصف به وفيه انه لا يقتضي العلمية بل يكفيه الاسمية
والوصفية الغالبة وثانيا بانه لو كان وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا
الرحمن وفيه انه لا يلزم من عدم كونه وصفا كونه علما ويكفي في التوحيد اختصاص اطلاقه
بذات الواجب الخالق للسموات والارض عند المسلمين والكفار قبل البعثة وبعدها بخلاف
الرحمن لوجود رحمن اليمامة عندهم وثالثا بانه لا بد للواجب من اسم يجري عليه صفاته وليس ذلك
سواه وفيه انه يكفي لذلك الوصفية الغالبة الثابتة له على نحو الاختصاص كالنجم والثريا
وذهب بعضهم الى انه علم مشتق ولعله مذهب الزمخشري انه اسم غلب في ذات الواجب كما قال في الاله
وقال البعض بانه وصف غلب حتى صار كالعلم لانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله
هو الله في السموات معنى صحيحا كما لا يصح هو زيد في الدار وفيه ان المعنى كما هو معتبر مع الذات
في الوصف كذلك يكون معتبرا على نحو التعليل والتقييد في القسمين الاخيرين من الاسم وكما
يتحصل ذلك المعنى عند كون الاسم علما لما كان ذلك المعنى فيه كذلك يتحصل في الوصف الغالب
فلو جاز تعلق الجار بكلمة الله على تقدير كونه وصفا غالبا لجاز تعلقه به مع كونه اسما معتبرا
فيه معنى الالوهية بلا فرق فتبين من ذلك عدم ثبوت العلمية ودوران الامر بين كونه وصفا
غالبا او اسما كذلك فيستفاد منه معنى الالوهية على كلا التقديرين (واحد) بحقيقة الوحدة وهي
لا يمكن تحديدها في التعريف لانها بديهية التصور واما التعريف اللفظي فحسبك منه انها
ما كان مبدأ الكثرة واعلم انه يظهر من بعض الاحاديث وكلام جماعة من العلماء ان الوحدة على
قسمين عددية وغيرها والله سبحانه لا يوصف بالوحدة العددية روى الصدوق ره في التوحيد

صوق عن شريح بن هانی قال ان اعرابیا قام یوم الجمل فقال یا امیر المومنین اتقول ان الله واحد"
قال" ان القول فی ان الله عزوجل واحد علی اربعة اقسام فوجهان منها لایجوزان علی الله عزو
جل ووجهان یثبتان فیه فاما اللذان لایجوزان علیه فقول القائل واحد یقصد به باب الاعداد
فهذا ما لایجوز علیه لان ما لاثانی له لایدخل فی باب الاعداد اما تری انه کفر من قال ثالث
ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس فهذا ما لایجوز علیه لانه
تشبیه وجل ربنا عن ذلك وتعالی واما الوجهان اللذان یثبتان فیه فقول القائل انه عزوجل
واحد لیس له فی الاشیاء شبیه کذلك ربنا وقول القائل انه عزوجل احدی المعنی یعنی به
انه لاینقسم فی وجود ولاعقل ولاوهم کذالك ربنا عزوجل هـذا ولكن فی الصحیفة
السجادیة" ولك یا الهی وحدانیة العدد" وتحریر المقام ان قولنا" الله واحد" یحتمل معانی
کثیرة بعضها صحیح وبعضها یجب الاذعان به وبعضها ممتنع فالاول بمعنی ان مفهوم صفة الوحدة
العنوان لم یتکرر فیما صدق علیه وبهذا المعنی فکل شیء واحد حتی المفهومات المتکثرة ای
التی تعرض لنفسها مثل الکلی والشیء والجنس وامثال ذلك فانه یقال الکلی کلی واحد مثلاً
فان الکلیة لم تتکرر فی محلها وهو الکلی بمعنی ان تقوم به کلیتان بل التکرر فیه باعتبار
ان احدهما داخل فی حقیقة المحل والاخر قائم به وحیث کان هذا المعنی من الوحدة مطردا
فی کل الاشیاء لم یتعرض له امیر المومنین الثانی انه واحد من الامور لعاقة فیراد انه واحد
من الاشیاء او الموجودات مثلا وهذا کالاول فی السعة والاطراد وعدم تعرض الامام له
الثالث ان الله تعالی واحد بمعنی ان معنی الالوهیة المستفاد من اسمه لم یتکرر فی الواقع ای
لم یوجد له فرد غیره وهذا المعنی واجب یلزم الاذعان به وهو المراد ظاهرا من المعنی الثالث
فی حدیث امیر المومنین ویلحق به التوحید فی وجوب الوجود وصانعیة العالم وان لم یکن
مستفادا من" الله واحد" الا بمعونة المقام والمتصوفة ادرجوا فیه التوحید فی الوجود بمعنی انه
لاموجود الا الله وکل ما هو موجود هو وهو تعالی لاغیره وهذا کفر بالحقیقة جاء ابطاله بما لامزید
علیه فی الشهاب الثاقب (۱) الرابع انه واحد بحسب الاجزاء الذهنیة والخارجیة بمعنی
ان لاکثرة فیه ولا انقسام فی الخارج ولا فی الذهن لابحسب الذات ولا الصفات وهو

(۱) کتاب للمصنف فی الرد علی الصوفیة مهتم فی بابه ۱۲

المعنى الرابع فى كلام الوصىّ ع يجب الايمان به الخامس انه فرد من افراد الجنس والنوع وهو ممتنع
فى حقّه سبحانه للزوم التركيب الذهنى لنا فى التوحيد بالمعنى الرابع الذى قلنا انه يجب
الاذعان به وهذا المعنى هو الثانى من المعنيين فى كلامه ع الذين يجب نفيهما عنه سبحانه السادس
انه واحد اى احد الالهة والواجبين او الصانعين للعالم او نحو ذلك من المعانى المختصة به
تعالى وهو لا يتصور الا اذا كان له ثان فى هذه المعانى فهو ينافى التوحيد بالمعنى الثالث لوجوب
اقراره له وهو المعنى الاوّل الذى نفاه ع اما المعانى الغير المختصة به كالوجود والشيئ فقد
تقدم فى المعنى الثانى من معانى التوحيد جواز اطلاقه عليه بنحو من الاعتبار فيقال انه
احد الموجودات او الاشياء ولكنه ليس كمثله سواه وبهذا الاعتبار بما تندخل ذاته
المقدسة فى سلسلة التعداد ايضا فيقال ان اول الاشياء او الموجودات هو الله سبحانه
والثانى هو القلم او العقل ونحو ذلك فقول سيّدنا عبد العظيم بانه واحد يرجع الى احد
المعانى الثابتة له المختصة به سبحانه وقول امير المؤمنين ع بانه ليس واحدا من باب الاعداد
يريد به عدم الدخول فى الاعداد بحسب المعانى المختصة به كالوجوب والقدم وقول الامام ع فى الصحيفة يريد به الوحدة
مع ملاحظة المعانى العامة الشاملة له ولما سواه الثابتة له على حدّ الكمال فقوله لك وحدانية العدد يريد به
كمال الوحدانية العددية وهو مختص به سبحانه فانّ غيره ان كان واحدا من جهة فهو متكثر من جهات اخرى اقلها كونه مجمع
الوجوب والامكان (ليس كمثله شيئ) ذكره بعد قوله "واحد" على بعض معانى التوحيد تاكيد
فان المراد من المثل هو من يشاركه سبحانه فى النوعية او الجنسية او اخصّ صفاته
كالالوهية والوجوب والخالقية وهو لازم كونه واحدا على بعض معانيه وعلى البعض منها
تاسيس كما لا يخفى (خارج من الحدّين حدّ الابطال وحد التشبيه) حد الابطال هو نفى الصفات
والآثار على حد ينتهى الى نفى الكمالات وحدّ التشبيه هو اثباتها على حد ينتهى الى اشتراكه
مع سائر الاشياء فى حقيقة الصفات وعوارض الممكنات (وهو) اى كونه خارجا عن الحدين
(انه ليس بجسم) قيل هو كل شخص مدرك وعن كتاب الخليل انه البدن واعضاؤه من الناس
والدّواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق وعن ابى زيد انه الجسد هذا لغة واما فى الاصطلاح
فالجسم عند الاشاعرة الجوهر القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجوهرين الفردين وعند

المعتزلة ماله طول وعرض وعمق وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وان لم يقبل الانقسام بالفعل (ولا صورة) وهي لتشكل على ما نص عليه القاموس وفي الاصطلاح ما يكون به الشيئ بالفعل كالصّورة الجسمية والنوعية (ولا عرض) وهو الممكن الموجود في الموضوع (ولا جوهر) وهو الممكن الموجود لا في الموضوع والتحقيق ان الجوهر يقال بالاشتراك على معان الاوّل حقيقة الشيئ وذاته والثاني الموجود الغني عن المحل والثالث الشيئ الذي اذا وجد في الاعيان كان لا في موضوع والرّابع القابل للصفة والخامس ما يكون مورد الصفات المتعاقبة وهو بالمعنيين الاولين صادق على الله سبحانه فانه الحقيقة الغنية في الوجود عن المحل دون المعاني الاخر اذ وجوده نفس حقيقته لا غيرها وليس له صفة تزيد على ذاته حتى يكون قابلا لها او لما تعاقب منها ولكن لما كانت اسماء الله توقيفيّة لم يصح اطلاق لفظ الجوهر عليه سبحانه بالمعنيين الاولين ايضا لعدم ورود الشرع به بل هو مجسّم الاجسام ومصوّر الصور ورب كل شيئ ومالكه وجاعله ومحدثه ليشعر بظاهره بحقيّة الجعل البسيط كما يدل عليه قوله تعالى جعل الظلمات والنور وهو المذهب المنصور وقد ترك ذكر العدالة التي هي اصل من اصول الدين لانها من شئون الربية اللازمة بالحكمة التّي اثبتها بقوله رب كل شيئ ومالكه .

المقدّمة الثّانية
في معنى معرفة الله سبحانه

اعلم ان المعرفة قد يراد بها العلم بالجزئيات المدركة بالحس الظاهر وهو ممتنع في حقه سبحانه لتعاليه عن الادراك بالحواس وانما يصح اسنادها اليه بمعنى مطلق معرفة الجزئي وان كان بسيطا خارجا عن الحواس او بمعنى الادراك المسبوق بالعدم او العلم المسبوق بتسلّم مع تخلّل العدم بينهما على ما قيل من ان خلق الارواح قبل الابدان كما في الحديث وهي كانت مطّلعة على بعض الاشراقات الشهودية مقرّة لمبدعها بالربوبية كما قال سبحانه الست بربكم قالوا بلى لكنها لانسها بالابدان وانغمارها بالمادية ذهلت عن مولاها فاذا تخلصت بالرّياضة من غفلة الغرور تجدّد عهدها القديم وحصل لها الادراك مرة ثانية وهي التي يقال لها المعرفة

والمراد منها الذي هو ادراكه سبحانه بالكنه فانه محال بل الاطلاع على نعوته وصفاته الجلالية ص ٧
والجمالية بقدر الطاقة البشرية ويدل على كونها على ما في البحار عن جامع الاخبار سئل النبي ص
ما راس العلم قال معرفة الله حق معرفته-

(المقدمة الثالثة)

ليس معرفته سبحانه بديهية بكل معنى لكلمة ضرورية توقف العلم بكونه واجب الوجود
قديما حكيما عليما قديرا غير مرئي خارجا عن الزمان والمكان ونحو ذلك على انظار دقيقة
ولا ينافي ذلك عدم الحاجة الى النظر لمن حصل له القوة الربانية فان النظري ما يحتاج حصوله
الى النظر العامة الافهام المتوسطة لا مطلقا اما كونها بديهية في الجملة بمعنى ان الايمان بثبوت
ذات الواجب بديهي لا يحتاج الى النظر وان كانت حاجة اليه في تحقيق شؤونه وصفاته
فربما يتراءى ثبوته من بعض الايات والاخبار ولكن التحقيق خلافه وان المعرفة بتمامها امر محتاج
الى النظر ضرورة الفرق بين قولنا الاربعة زوج والنار حارة والسماء فوقنا وبين قولنا مصداق
واجب الوجود بحسب التصور موجود في الخارج ويدل عليه بعد ذلك استدلال الله سبحانه
والنبي والائمة عليهم السلام على وجوده تعالى وصفاته الثبوتية ويكفيك من القرآن
قوله سبحانه في سورة الذاريات (وفي الارض ايات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون)
وفي الجاثية (ان في السموات والارض لايات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة ايات
لقوم يوقنون وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها وتصريف الرياح
ايات لقوم يعقلون) وفي سورة السجدة (سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) وامثال ذلك كثيرة في القرآن
ومن الحديث ما روي في الاحتجاج عن هشام بن الحكم سأل زنديق ابا عبد الله عليه السلام
عن الدليل على صانع العالم قال ع وجود الافاعيل التي دلت على ان صانعها صنعها الا ترى
انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبني علمت ان له بانيا وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده"
وفي التوحيد باسناده قال سئل ابو عبد الله ع بم عرفت ربك قال بفسخ العزائم ونقض الهمم

عزمت ففسخ عزمي وهممت فنقض همي وفيه عن هشام قال الصادق ع لابي شاكر الديصاني حين سأله عن الدليل على الصانع وجدت نفسي لا تخلو من احدى جهتين اما ان اكون صنعتها انا فلا تخلو من احد معنيين اما ان اكون صنعتها وكانت موجودة او صنعتها وكانت معدومة فان كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها وان كانت معدومة فانك تعلم ان المعدوم لا يحدث شيئاً فقد ثبت المعنى الثالث ان لي صانعاً وهو الله رب العالمين وفي الاحتجاج سئل امير المؤمنين ع عن اثبات الصانع فقال البعرة تدل على البعير والروثة تدل على الحمير وآثار القدم تدل على المسير فهيكل علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وامثال هذه لا تحصى ولا يخفى ان الاستدلال لا يحسن على البديهيات للزوم التحصيل للحاصل ويدل عليه ايضاً قول الصادق ع في حديث المفضل فكر يا مفضل فيما اعطي الانسان علمه وما منع فانه اعطي علم جميع ما فيه صلاح دينه ودنياه فمما فيه صلاح دينه معرفة الخالق تبارك وتعالى بالدلائل والشواهد القائمة في الخلق الخ وقول الرضا ع في بعض الخطب كما في التوحيد والعيون وبصنع الله يستدل عليه وبالعقول يعتقد معرفته وبالفطرة تثبت حجته وقول امير المؤمنين ع في بعض خطبه دليله آياته ووجوده اثباته ومعرفته توحيده (الى ان قال) هو الدال بالدليل عليه والمودي بالمعرفة اليه اهـ وفي موضع آخر الدال على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده اهـ وفي آخر الذي بطن خفيات الامور ودلت عليه اعلام الظهور ونحو ذلك كثير ايضاً ومما يثبته جلياً ما يأتي من ان معرفة الله سبحانه واجبة والعباد مكلفون بها فلولا انه كان من النظري المحتاج الى المقدمات لما حسن تعلق التكليف به فان الضروريات تحصل بالاضطرار ولا يتصور فيها التكليف والامتثال وقد وافقنا على كون معرفته سبحانه نظرية شيخنا المفيد في كتاب المقالات وقال انه مذهب كثير من الامامية والبغداديين من المعتزلة وكذا الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد وكتاب كمال الدين واتمام النعمة وغيرهما من اجلة المتكلمين واساطين الحكماء الالهيين من الاولين والآخرين كثر الله امثالهم في الغابرين ورزقنا الاقتفاء بآثارهم في الدنيا والدين رضوان الله عليهم اجمعين ـ

وقد استدل من ذهب الى بداهة المعرفة بوجوه (الاول) قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وفيه انما تدل على ان معرفته تعالى بصفة انه خالق السموات والارض كانت حاصلة لهم من قبل السمع اما كونه بطريق النظر او البداهة فلا (الثاني) قوله تعالى بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين وفيه ان ذلك باقامة تعالى البراهين على العقائد الحقة وهو المتعين بالنظر الى انه لم يقل احد ببداهة جميع العقائد ماوراء المعرفة (الثالث) ما روي من الحديث عن البزنطي قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام للناس في المعرفة صنع قال لا قلت لهم عليها ثواب قال يتطول عليهم بالثواب كما يتطول عليهم بالمعرفة وفيه ان المعرفة لما كانت عبارة عن التصديق والاذعان بوجوده سبحانه وصفاته الكمالية والتصديق من الكيفيات النفسانية التي لا يد للعبد خالقها وانما عليه تهيئة المقدمات والاسباب الموجبة لها على نحو التوليد فيصح ان يقال ان تفس المعرفة ليس للعبد فيما صنع وان كان مكلفا بها من حيث ترتيب المقدمات وتحصيل الاسباب فالمقدور للعبد الذي يكون بيده انما هو ترتيب المقدمات لا غير واما حصول برد اليقين وطمانينة النفس والسكون فليس الا بخلق الله سبحانه اياه كما لا يخفى، ومثله ما عن صفوان قال قلت للعبد الصالح هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة قال لا انما هو تطول من الله قلت افلهم على المعرفة ثواب اذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي امروا به ففعلوه قال انما هو تطول من الله عليهم وتطول عليهم بالثواب - (الرابع) ما روي مرسلا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة وفيه ان مقابلة المعرفة بالجهل مع ذكر الصفات النفسية الاخر دليل على ان المراد من المعرفة هنا مطلق العلم بالحقائق لا خصوص معرفة الله سبحانه بل ربما يكون قرينة على ارادة هذا المعنى في مثل الحديث المتقدم ايضا فلو دل على بداهة المعرفة لدل على بداهة جميع العلوم الحقيقية وهو باطل قطعا فلا بد من ان يكون المراد هو ما ذكرنا من كون هذه الصفات بانفسها خارجة عن صنع الانسان وانما الذي اليه هو تهيئة المقدمات لا غير (الخامس) ما روي عن عبد الرحيم القصير قال

ص١٠ كتبت على يدى عبد الملك بن اعين فسألته عن المعرفة والجحود اهما مخلوقتان فكتب عليه
السّلام سألت عن المعرفة ما هى فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عزّ وجلّ فى
القلب مخلوقة والجحود صنع الله فى القلب مخلوق وليس للعباد فيهما من صنع ولهم فيهما الاختيار
فى الاكتساب فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مومنين عارفين وبشهوتهم
الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا وذلك بتوفيق الله لهم و
خذلان من خذله الله فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم الخبر وفيه انه صريح فيما قلناه
ان المقدور للشخص هو الاكتساب الخارج من صنعه نفس المعرفة (السّادس) ما روى عن ابى بصير
عن ابى جعفر ع قال قال انّى لاعلم ان هذا الحبّ الّذى تحبّونا ليس بشىء صنعتموه ولكن الله
صنعه وفيه انه غير محلّ النزاع والحبّ كيفية نفسانية لاريب انها ليست بصنع العبد
كما لا يخفى (السابع) ما روى عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال ليس على الناس ان يعلموا
حتى يكون الله هو المعلّم فاذا اعلمهم فعليهم ان يعملوا وفى نسخة اخرى يعلموا وفيه انه
متعلق بالاحكام الفرعية ولا شك ان العقول لا تستقل بادراكها من غير تعليم الهى (الثامن)
ما روى عن زرارة عنه ع قال قلت فطرة الله التى فطر الناس عليها قال التوحيد وفيه ان المراد منه
هو كون الناس مفطورين على النظر فى الدلائل الدالة عليه لكونها ماثلة للعيان لكل انسان لا ان
الخلق مضطرون الى العلم به من غير نظر اصلا ويدل على ذلك ما ورد من ان فطرة الله هو
الاقرار بالتوحيد ونبوة النبىّ محمّد وولاية امير المومنين على ع ولا ريب ان هذه المعارف كلها
ليست من البديهيّات (التاسع) ما روى عن زرارة عن ابى عبد الله ع فى قوله سبحانه واذ اخذ
ربك من بنى ادم من ظهورهم ذرّيّتهم واشهدهم على انفسهم قال كان ذلك معاينة الله
فانساهم المعاينة واثبت الاقرار فى صدورهم ولولا ذلك ما عرف احد خالقه ولا رازقه
وهو قول الله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله وفيه انه سرّ الهى لا علاقة له بالاسباب
الظاهرية ولا يبعد ان يكون للاشهاد فى عالم الارواح دخل فى حصول التوفيق للعباد لتحصيل
المقدمات والنظر لمعرفة الله سبحانه والحق بعد عدم نهوض هذه الادلة جميعا هو ما تقدم
من ان معرفة الله سبحانه مرهونة بالنظر واعمال الفكر وانها امر راجع الى الانسان لا بد ان يرفع

الحجاب ويكشف الغطاء حتى تنجلي للعين ويظهر للناظر البصير ولكن خفاءه ليس من جهة غموض ص ١١
الادلة واختفائها بالابهام بل لكثرة الادلة وسعة احاطتها بالكيان احتجبت حقيقته كالتها
عن الافهام فكان خفاءه سبحانه على ما ذكره بعض المحققين لاجل شدة ظهوره وكل شيء فانما 29/8
يعرف بما ظهر من شواهده وآثاره ولكنه سبحانه لما لم يبق في الوجود مدرك محسوس
ومعقول وحاضر وغائب الا وهو شاهد ومعرّف له لعظم ظهوره فانبهرت العقول ودهشت
عن ادراكه فصار ظهوره سبب خفاءه ولا تعجب من اختفائه بسبب الظهور فان الاشياء
اذا كانت دون النقيض ادركت التفرقة على القرب ومثاله نور الشمس المشرق على الارض فانا
نعلم انه عرض من الاعراض يحدث في الارض ويزول عند مغيب الشمس فلو كانت الشمس
دائمة الاشراق لكنا نظن ان لا هيئة في الاجسام الا الوانها وهي السواد والبياض ونحو
ذلك اذ لا نشاهد عند ذلك في الاشياء الا السواد والبياض ونحوه واما الضوء فلا ندركه
وحده ولكن لما غابت الشمس اظلمت المواضع ادركنا امكان الضوء هناك فعلمنا ان
الاجسام كانت قد استضاءت بضوءه فعرفنا وجود النور بعدمه ولولا ذلك
لم نطلع عليه الا بعسر شديد مع ان النور اظهر المحسوسات اذ به يدرك سائر المحسوسات فما هو
ظاهر في نفسه مظهر لغيره كيف حصل فيه الحيرة والدهشة في وجوده بسبب دوام ظهوره
وعلى هذا فالرب سبحانه وهو الموجود المطلق وبه ظهرت الاشياء في الوجود لو كان يجري عليه
حال بعد حال ويحدث فيه الزوال والانتقال لكنا الى المعرفة به اقرب لظهور التفرقة
بين الحالين حال حضوره ومغيبه ولكنه الازلي الدائم المتجلي في كل شيء بقدرته والظاهر
من كل موجود بهويته فلا جرم قد اورث هذا الظهور خفاء في ذاته واحتجابا بحقيقته
والمنضم اليه ان الانسان يانس بما يراه كل يوم فلا يحس بما هناك من الغرابة ولو راه في اول
مرته لادركه من الحيرة والدهشة ما لا يحيط به لفظ وآثار الكون التي تدل على وجود الباري
قد ادركها الانسان في اول عمره حين لم يكن له عقل ولا تمييز وكان مستغرق الهمم
بشهواته وبعد ذلك حصل له الانس بها فغفل عما فيها من آثار الحكمة والاتقان فهذا وامثاله
مع انهماك الناس في الشهوات قد صارت اسبابا لبعد الخلق عن معرفة المبدع الحكيم تعالى شأنه

المقدمة الرابعة

في وجوب معرفته سبحانه

الوجوب في اللغة معناه اللزوم وفي الاصطلاح كون الفعل على وجه يستحق فاعله المدح وتاركه الذم وبهذين المعنيين يطلق الوجوب على فعال الله سبحانه واما في غيره فقد يضاف الى هذا المعنى استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه وهو المطلوب من الوجوب في مقام اثباته للمعرفة وقد اتفق الكل على وجوب معرفته تعالى واختلفوا في مدركه فنحن على انما واجبة عقلا وان كان السمع قد دلّ عليه ايضا على نحو التاييد لان كل ذي لب صحيح اذا راجع نفسه يرى هناك مرافق الخير ومواد الحيوة متوفرة بجميع انحائها وهي ليست حاصلة له من قبل نفسه فلا بدّ ان يكون لها منعم وشكر المنعم واجب عقلا ولا اقل من حصول الخوف مع تركه ودفع الخوف واجب بداهة وشكر المنعم لا يحصل من غير معرفته فوجب تحصيل معرفته عقلا وغاية ما يورد عليه وجوه الاول ان الوجوب متضمن لمعنى الثواب والثواب امر اخروي لا يستقل العقل بادراكه وفيه ان المراد من الثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم لا خصوص ما يستحقه العبد في دار الاخرة وهو بهذا المعنى ليس متوقفا على السمع فان الحكماء الغير المتدينين بالشريعة قائلون بثبوت المعاد الروحاني كما صرح به المحقق الطوسي في فوائد العقائد نعم ربما يرد في المقام اشكال عويص ظاهرا وهو ان المكلف بتحصيل المعرفة انما يكون من لم يحصل له المعرفة اصلا والعلم بالثواب ان لم يتوقف على السمع لكنه متوقف على المعرفة فمن لم يحصل له المعرفة كيف يلزم بوجوب الشكر ودفع الخوف المنبعث من احتمال العقاب والجواب ان العلم بالثواب وخوف العقاب انما يحصل بالعلم بان هناك منعما على الاجمال والذي يترتب على ذلك هو وجوب تحصيل معرفته على نحو التفصيل بصفاته من نعوت الجلال والكمال فلا دور في المقام الثاني ان المعرفة قد وجبت لاداء الشكر الواجب لدفع الخوف مع ان الخوف قائم مع

تحصيل المعرفة ايضا لاحتمال الخطأ وعدم اصابة الواقع والجواب ان الخوف الحاصل
مع ترك المعرفة خوف من سوء الاختيار الموجب للشقاء والخسران والخوف الحاصل باحتمال
الخطأ ان كان لاجل التقصير في ترتيب المقدمات فهو كذلك وان الواجب هو تحصيل
المعرفة على النحو الصحيح لا المؤدي الى الهلاك وان كان لاجل القصور فهو محل العذر
ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما آتاها **الثالث** ان وجوب المعرفة
عقلا ينافي قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وفيه ان بعث الرسول عبارة
عن تمام الحجة وهي تامة مع دلالة العقل مع ان المنفي في الآية هو التعذيب فعلا لا عدم
الاستحقاق واقعا والآية الثانية انما تدل على انه لولا ارسال الرسل لكان للعباد
حجة على الله سبحانه في الجملة وهو مسلم بالنسبة الى الشرعيات خاصة **الرابع** ان الشكر
مستلزم للخوف لاحتمال ان لا يقع لائقا والجواب ان الواجب بذل الجهد والقصور
موجب للعذر **الخامس** ان الشكر لا يتوقف على المعرفة على نحو التفصيل بل يكفي له
معرفته هناك منعما على نحو الاجمال فلا يحصل المراد والجواب ان الشكر انما يجب على حسب
شأن المنعم وعظمة جلاله فلا يمكن الا مع معرفته باوصافه ونعوته **السادس** ان
الدليل المذكور انما يبتني على وجوب مقدمة الواجب وهو ممنوع وفيه انه محل الخلاف
بمعنى انه هل يترتب على ترك المقدمة عقاب ما وراء ترك ذي المقدمة وعصيان ما وراء
العصيان بذلك ام لا واما لزوم الاتيان بالمقدمة بمعنى استحقاق العقاب عند تركها ولو بسبب
ترك ذي المقدمة فهو مما لا شك فيه ولا ريب المراد من وجوب المعرفة في المقام ليس
هو وجوبها بالاستقلال على نحو يترتب العقاب على تركها بالاستقلال بل الاعم منه وترتبه
على ترك الشكر الحاصل بسببه **والتحقيق** في المقام ان المعرفة كما تقدم سابقا هو
الاذعان بوجود الباري سبحانه وصفاته الكمالية وقد تقرر في محله ان الاذعان من
الصفات النفسانية الحاصلة باسبابها من غير تعلق قدرة للانسان على ايجادها بالذات
فلا يمكن تعلق التكليف بها على نحو الاصالة وانما يمكن تعلقه بالمقدمات الموجبة لحصول

المعرفة على نحو التوليد او جرى العادة او نحو ذلك فالمراد من وجوب المعرفة حينئذ
هو وجوب مقدّماتها اعنى النظر الفكر ولا شك ان الانسان اذا كمل عقله ورأى نعما هناك
ظاهرة وباطنة فيحصل له على الاقل احتمال ان يكون هناك منعم يريد الشكر على نعمه ويترجّح
هذا الاحتمال يجب عليه النظر الفكر فى امره حتى تحصل له المعرفة به ومع ترك النظر يحكم العقل
بانه يستحق العقاب من منعمه لو كان له منعم فى الحقيقة وهو كاف وان تحقق معنى الوجوب الّذى
نحن بصدد اثباته او فقد ثبت بهذا ان المعرفة واجبة عقلا ولا يمكن ان تكون واجبة
بمحض السّمع لانه يلزم مع ذلك افحام الانبيآء فان النبى اذا جآء الى الناس يأمرهم باتباعه
والتصديق به فلا شك انه لا يجب عليهم الاتباع له والتصديق الّا اذا حصل لهم المعرفة
برسالته ووجوبه من مرسله والمعرفة لا تحصل لهم الا بالنظر والنظر لا يجب عليهم عقلا وانّما
المفروض انه يجب بامر هذا النّبى خاصة فكيف يلزمون حينئذ باتباعه فى اوامره والتصديق
به وبوجه اخر لو كان وجوب المعرفة بالسّمع لزم الدّور لانّ معرفة الايجاب متوقفة على معرفة
الموجب فلو توقفت معرفة الموجب على الايجاب لزم الدّور وربّما يورد على هذا بانه غاية
ما يثبت بهذا الدّليل هو انّه لا يمكن العلم بوجوب المعرفة الّا بعد التصديق بالانبيآء
وحصول المعرفة بهم وبمن ارسلهم فما لم يحصل هذا التصديق لم يحصل العلم بوجوب
المعرفة ولكن لا يلزم من عدم العلم بالوجوب عدم الوجوب واقعا الا ترى ان الكفار
مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وهكذا فان وجوب الشيء متوقف على الايجاب
بحسب نفس الامر لا على معرفة الايجاب حتى يتم الدّور وفيه ان الكفار انما يعاقبون على ترك
الايمان لقضاء عقلهم بوجوب النّظر وتحصيل الايمان وامّا اذا فرضنا انه لم تتم حجة على
وجوب النظر اصلا كما هو المفروض من ان العقل لم يدلّ على وجوب النظر والنقل لم
يثبت بعد فكيف يتوجه التكليف بالنّظر وكيف يعاقب على تركه فثبت ان وجوب
النّظر والايمان ان يكون متوقفا على السّمع خاصة والا بطل التكليف وينتقض الغرض من
مجيء الانبيآء والرسل ولم تتم الحجة على الشاكين والمرتابين والمنحرفين اصلا وانّما
المستند فى وجوب النظر هو العقل وهو السّبب فى توجه التكليف بالبحث والفحص فى

صدق النبي ودعوته نعم ان هناك ادلة سمعية قد جاءت ناطقة بوجوب المعرفة
على نحو التاييد والتسجيل لحكم العقل القطعي وهي كثيرة منها قوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض وما تغني الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون بناء على ان صيغة
الامر للوجوب ومنها قوله تعالى او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من
شيء فان التهديد بترك النظر لا يحسن مع عدم وجوبه ومنها ما في العيون والعلل في
حديث الرضا عليه السلام فان قال فلم وجب عليهم الاقرار والمعرفة بان الله تعالى واحد
احد قيل لعلل منها انه لو لم يجب عليهم الاقرار والمعرفة لجاز ان يتوهموا مدبرين او اكثر ومنها
انه لو لم يجب عليهم ان يعرفوا ان ليس كمثله شيء لجاز عندهم ان يجري عليه ما يجري
على المخلوقين وفي صحيفة الرضا ع ان اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه
معرفة الوحدانية وفي بعض خطب الرضا ع اول عبادة الله معرفته وفي بعض خطب
امير المؤمنين ع اول الدين معرفته وامثال ذلك كثيرة والقائلين بوجوب
المعرفة سمعا طريقان الاول ظواهر الايات والاحاديث النبوية والثاني وهو
المعتمد عندهم الاجماع ونحن لا نتابعهم في ذلك فان وجوب المعرفة والنظر شرعا لا ينافي
وجوبها عقلا وانما ننكر انحصار الطريق في السمع كما تقدم اما القليل الذين قالوا بعدم
وجوب المعرفة فمستندهم امور الاول انه لم ينقل عن النبي ص والائمة والصحابة الاشتغال
بالنظر في معرفة الله فيكون بدعة في الدين والجواب المنع بل المعلوم في اخبار كثيرة بالتواتر
انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد وغيره من اصول الدين وقد تقدم كثير منها
الثاني ما ورد من النهي عن الكلام مطلقا وعن النظر والفكر والكلام في الله تعالى خصوصا
وعن الجدل والمباحثة مطلقا مثل ما ورد في الكافي عن ابي بصير قال ابو جعفر ع تكلموا في
خلق الله ولا تتكلموا في الله فان الكلام في الله لا يزداد صاحبه الا تحيرا وفي رواية اخرى
تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله وعن سليمان بن خالد قال ابو عبد الله ع ان الله
عز وجل يقول وان الى ربك المنتهى فاذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا وعن ابي عبيدة
الحذاء قال ابو جعفر ع اياك والخصومات فانها تورث الشك وتحبط العمل وتردي صاحبها

وعسى ان يتكلم بالشئ فلا يغفر له والجواب انه لما اثبتنا بالدلائل القاطعة وجوب النظر للمعرفة
وجب حمل النهي على النظر في كنه ذاته سبحانه واما النهي عن الجدل فلا بد ان يصرف الى الضعفاء
القاصرين عن بيان حقيقة الدين لما ثبت من مجادلة الائمة المعصومين واصحابهم المرضيين
في امر الدين وقال سبحانه وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي
احسن وقد ذكر عند الصادق ع الجدال في الدين ونهي النبي ص عنه فقال لم ينه عنه مطلقا
ولكنه نهى عن الجدال بالتي هي غير احسن والحديث طويل مذكور في الاحتجاج ذكر فيه
الامام عليه السلام جملة من مجادلات النبي ص الحسنة وما يدل على ذلك من الاخبار عدة
كثيرة وقد ذهب جماعة من الاخباريين الى الطعن على المتكلمين والمنع عن الكلام بالدلائل العقلية
مستندا الى بعض الروايات الناطقة بالمنع عن الكلام وسبقهم في ذلك اصحاب الفقه والحديث
من اهل السنة فانهم شددوا النكير على جماعة المتكلمين حتى ذهب بعضهم الى تكفيرهم
وعن الشافعي لان لا يبتلي العبد عن كل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من ان ينطق
في الكلام ورأى بعض المدققين من الشيعة ان الكلام علم غامض لا يدرك حقيقته
الا الله سبحانه فيجب ان يكون المتكلم بعلم الكلام اما معصوما او من يسمع عن المعصوم
ولكن الذي يقتضيه النظر هو خلاف ذلك كله لما تقدم من وجوب المعرفة عقلا واذا كانت
واجبة كذلك فهي متقدمة في الوجوب على معرفة النبي والامام ومع ذلك لا مناص من
ان تكون مقدمات النظر التي تحصل بها المعرفة عقلية محضة واما اشتراط العصمة فلا
يحصل له لان كل انسان مكلف بما ادى اليه قطعه فيما بينه وبين ربه واحتمال الخطاء
اذا كان عن القصور لا التقصير معذور عنه واذا كان الانسان في مقام نفسه في امر
التوحيد والدين والنبوات لا بد ان يكون مستندا الى الدلائل العقلية فلا بد ان
يكون مستنده اليها في مقام ارشاد الجاهلين ورد المعاندين ايضا وهذا الارشاد والرد
واجب بفحوى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنهي عن كتمان العالم علمه ومقتضى الاحاديث
الكثيرة المتضمنة على الحث على نصرة الدين باقامة البراهين فالقول بوجوب كون
مقدمات الدليل مسموعة عن الائمة عليهم السلام كالمنع عن التكلم في علم الكلام اصلا دعوى لا وجه لها.

ولا يخفى على من تتبع الاخبار في سيرة اصحاب الائمة الاخيار انهم كانوا لا يزالون يناظرون في مباحث ص ١٧
الدين بدلائل مؤلفة من المقدمات العقلية من غير استناد الى سمع عن الائمة المعصومين كما صرح
به الشيخ المفيد ره في مجالسه وذكر الكليني ره في الكافي حديث يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام حين
ورد عليه الشامي لمناظرتهم وقوله وددت انك يا يونس كنت تحسن الكلام ثم دعاؤه للمتكلمين من
اصحابهم كحمران بن اعين ومحمد بن الطيار وهشام بن سالم وقيس الماصر وهشام بن الحكم
وتكلمهم بحضرتهم وثنائه عليه السلام على هشام وقوله لمثلك من يكلم الناس وقوله عليه السلام وقد بلغه موت
الطيار رحم الله الطيار ولقاه نضرة وسرورا ولقد كان شديد الخصومة عنا اهل البيت
وقول ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام لمحمد بن حكيم كلم الناس وبين لهم الحق الذي انت عليه
وبين لهم الضلالة التي هم عليها وروي عنه عليه السلام انه نهى رجلا عن الكلام وامر آخر به فقال له
بعض اصحابه جعلت فداك نهيت فلانا عن الكلام وامرت هذا به فقال هذا ابصر بالحجج وارفق
منه وبهذا الفرق يجمع التأويل في اخبار المنع عن الكلام فانهم قد نهوا عن الكلام طائفة بعينها
لا تحسنه ولا تهتدي الى طرقه واما النهي عن الكلام فانما يختص بالكلام في اسباب قضائه
وقدره ونحو ذلك مما كان خارجا عن وظيفة المكلفين واما الكلام في توحيده ونفي التشبيه
وتمجيد ذاته بصفاته الكمالية فمامور به مرغب فيه ولا يصح النهي عن النظر مطلقا لان في
العدول عنه المصير الى التقليد المنهي عنه في اصول الدين قال تعالى ذاما لهم على قولهم
انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قل اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم
الى غير ذلك من آيات واخبار ومناظرات هشام بن الحكم مع المخالفين كثيرة مشهورة في كتب الاخبار
والاحاديث الناطقة بالحث على ذلك كثيرة تدل على جواز المباحثة بكل ما ياتيهم الله سبحانه
عنه من المقدمات العقلية والنقلية التي تتم بها الاحتجاج من غير افتقار الى سماع خصوصياتها
عن المعصومين مع ان ادلة الكلام في المباحثات على مقتضى الاحوال والمقامات غير محصورة
الانواع فالقول بوجوب السماع سد لباب الجهاد الذي في الدين بالمرة وموجب لغلبة اهل
الخلاف وافحام المحقين من اهل الدين في غيبته ومن حضوره حتى ان الاخبار الواردة في كل
ثلاث الاطوار والاوضاع كما لا يخفى يبقى هنا سؤال هو انه هل يجوز الاستدلال على حقية امر من

ص ١٨ الاقناعيات لا يفيد اليقين في الحقيقة بل الظن والاقناع نقول نعم فان الجزم بالمطلوب كما يحصل بالبرهان كذا قد يحصل بسبب كثرة القرائن والمقدمات الظنية وقد يكون المخاطب منفعلا بالامر الاقناعي على حد يقوم عنده مقام الدليل البرهاني فيكون موصلا له الى الحق فيتم الامر ويتجه العمل وهذا امر يختلف بحسب خصوصيات المقام وقدر المخاطب من العلم والمعرفة وكونه من الظاهريين او اهل التدقيق ويظهر من معظم احتجاجات الائمة عليهم السلام واصحابهم رضوان الله عليهم انها ليست متضمنة باجمعها الدلائل اليقينية بل بعضها كان وبعضها يشتمل على الاعتبارات المناسبة وذلك بحسب اقدار المخاطبين في العقل والفهم وجملة من احاديث المنع عن الكلام وعلى الاخص ما تضمن التعميم لمن يحسن ومن لا يحسن ربما تكون محمولة على التقية وعدم اقتضاء الحكمة للمناظرة والجدال اذ ما وصل الينا من ذلك انما هو مروي عن ابي الحسن عليه السلام وهو كان زمان تقية شديدة حتى في باب التسمية باسمه عليه السلام لا سيما في المكاتبات كما لا يخفى ـ

المقدمة الخامسة

في ان المعرفة الواجبة هل هي اليقين خصوصا او الاعم منه ومن الظن

نقول اما في اصول الدين كالتوحيد والنبوة ونحوهما فالواجب هو اليقين لنهي الله سبحانه على اتباع الظن في كثير من الايات كقوله سبحانه (وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا) وقوله (وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون) وقوله حكاية عنهم (ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين) وقد حصر سبحانه الهداية والفلاح في اهل اليقين حيث قال (والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون) وقال النبي صلى الله عليه واله وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم وقال الصادق انهاك عن الخصلتين فيهما هلاك الرجال اياك ان تفتي الناس برايك وتدين بما لا تعلم الى غير ذلك من الاخبار وفي بعضها النهي عن الشك وهو كما في نص اهل اللغة خلاف اليقين

ص ١٩ فيشمل الظنّ وقد عرفت سابقاً ان وجوب المعرفة لدفع الخوف والظن لاحتمال ان يكون مخالفاً
للواقع مستلزم للخوف فيجب تحصيل اليقين ولذلك قد تكثرت اقامة البراهين العقلية
على اصول الدّين في كلام الله سبحانه والنبي والائمة وليس ذلك الا للزوم تحصيل اليقين
فيها على العباد وحيث ان الله سبحانه قد كلّف عباده بتحصيل الاذعان والجزم بالمسائل
الاصولية الدّينية من طريق الاستدلال بالبرهان لانه المسمّى بالعلم حقيقة وقد
اقام الله سبحانه البراهين الواضحة على كل مسئلة فكل من اعتقد في تلك المسائل بخلاف
ما هي عليه او شك فيه فهو مقصّر بالنظر وترتيب المقدّمات يكون مستحقاً للعذاب ولا يكون
معذوراً في يوم الحساب وخالفنا في ذلك الجاحظ والعنبري فقالا ان كل مجتهد في الاصول
مصيب سواء اخطأ او لا وليس مرادهما بذلك مطابقة اعتقاده للواقع بل نفي الاثم والخروج
عن عهدة التكليف ودليلهما على ذلك ان اليقين التام الحاصل من الدّليل امر عسر لا يصل اليه
الا الآحاد فلا يقع التكليف بجميع الخلق لنفي الحرج في الدّين واي حرج اعظم من تكليف
الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز عن معرفته الخلق في مأة من السنين وايضاً انّ
الاصول اغمض ادلّة من الفروع ولا شك انه يقع الخطأ في الفروع ويعذر عنه فوقوعه
كذلك في الاصول اولى والجواب ان حصول اليقين من الدّليل بمعنى الالتفات التفصيلي الى
مقدماته وترتيبها على النحو الصّناعي ليس بلازم في الدّين وانّما اللازم هو الاعتماد على الدليل
ولو على نحو الارتكاز في النفس والالتفات الاجمالي على اصله ومبناه وهو يحصل للعوام حتى
الصبيان من غير تجشم كلفة ولا صعوبة وقد اورد العلامة رة على ذلك بانه لو كان الدّليل
المنتج للمطلوب مركباً من عشر مقدّمات مثلاً فان كان كلها حاصلة للعامي فقد صار في
العلم مساوياً للعالم المتكلم ولم يبق فرق بين الاجمال والتفصيل وان كان بعضها حاصلة
له دون بعض ولا ريب انّ ذلك البعض لا يكفي لحصول النتيجة لان المفروض ان الدّليل مركب
من عشر مقدمات باسرها فلا بد ان يكون جزمه بالنتيجة مستنداً الى امر آخر ما وراء ذلك
البعض ايضاً وليس ذلك الا التقليد فيكون علمه بالاخرة مستنداً الى التقليد دون الاستدلال
والجواب ان الاستدلال امر ودفع الشبهات امر آخر وجملة من المقدمات التي تكون في

ص ٢٠ الدّليل عند ترتيبه على النّحو الصناعى انما تكون لدفع الشبهات الحكميّة والعامى يكون بمعزل
عنها وانما يكون الحاصل عنده على نحو الارتكاز هو اصل اساس الدّليل الّذى يبتنى عليه المطلوب
وان كان غير قادر على تحريره وبيانه على نحو التقريب للتقريب وهذا المقدار كاف فى الاعتقاد
والايمان لا يؤاخذ الله العباد على ازيد منه واما القول بان ادلّة الاصول اغمض من الادلة فى
الفروع ففيه مع منع ذلك فان ادلة الاصول على نحو الاجمال ظاهرة بالعيان وماثلة
لكل انسان بخلاف ادلة الفقه فانها انما تكون فى الكتاب والسنة والاجماع والعقل والمعرفة بها
جميعا امر لا يحصل لكل احد من الناس وقد ذهب شيخ الطائفة المحقة ابو جعفر الطوسى
فى العدة الى جواز التقليد فى اصول الدين محتجا بجريان سيرة الائمة ومن دونهم من
الطائفة على موالاة من اعتقد بمثل اعتقادهم وان لم يسنده الى حجة عقلا او شرعا واتفاق
فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامى مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة
القاطعة وان النبى كان يحكم باسلام الاعرابى من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا
يلزمه بها بل يامره بتعلم الاحكام كالصلوة ونحوها وفيه ان التقليد هو العمل بقول الغير
من غير حجة عليه فاعتقاد العامى بمثل اعتقاد الائمة ان كان فى المسائل التى يتوقف عليها
ثبوت الامامة كالتوحيد والنبوة فلا نسلم جواز الاكتفاء فيه بالاستناد الى محض قول
احد الائمة واعتقادهم ولا نسلم ان الذين جرت السيرة على موالاتهم كانوا على هذه
الصفة وان كان فى المسائل التى لا يتوقف عليها ثبوت الامامة كتفاصيل الحشر والنشر
ونحو ذلك فقول الامام عليه السلام فيها حجة يجب الاذعان بها للمؤمن بامامته فلا يكون الاستناد
اليه تقليدا فى العرف واللغة بل يكون علما يقينيا حاصلا بدليل واما الشهادة فمبنى قبولها
هو الحسن الظاهرى فلا يلزم فيه الفحص ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاستناد الى الدليل فانما
هو فيمن كان قادرا عليه من جهة عقله واما من كان من العوام ناقص العقل فى مرتبة لا يقدر
معها على تحصيل العلم بالدليل اصلا فهو ليس بمكلف فى تحصيله لان الله تعالى لا يكلف
نفسا الا وسعها وما جعل على العباد فى الدين من حرج ويدل عليه رواية زرارة كما فى
الكافى قال سألت ابا جعفر ع عن المستضعف فقال هو الذى لا يهتدى حيلة الى الكفر

فيكفر ولا يهتدي سبيلا الى الايمان فيؤمن لا يستطيع ان يؤمن ولا يستطيع ان يكفر فهم الصبيان ص ٢١
ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان وبمعناه احاديث اخر ومن كان
نقصان عقله بحيث لم يبلغ نقصان عقل الصبي ويعرف الاختلاف بين الناس في الاعتقادات
وجملة من اسبابها على نحو الاجمال فلا شك انه يجب عليه تحقيق الحق وتحصيل العلم بالاصول
المعتقدة ويدل عليه اخبار عديدة ناطقة بان من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف
وفي بعضها اين المستضعفون فوالله لقد مشى بامركم هذه العواتق الى العواتق في خدورهن
وتحدث به السقايات في طريق المدينة ومقتضى ذلك ان تحقيق الحق واجب على
امثال هذه العوام وانهم ليسوا معذورين في ترك النظر وان المستضعف الذي يكون معذورا
في غاية الندرة والضابط في ذلك ان الانسان على نفسه بصيرة فمن يجد من نفسه معرفة
الاختلاف وقدرة النظر فيه وجب عليه التحقيق وتحصيل العلم وليس في ذلك صعوبة
فان طرق الاستدلال كثيرة ادناها ان يحصل العقل اجماع الوف من الناس في كل عصر
وجيل على الاعتقاد بوجود اله خالق حكيم ونبوة الانبياء من غير موجب ولا سبب الا انها احتجاج
الشيخ رح بان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير عرضه عليه الادلة ففيه ان جملة من
العرب الذين بعث فيهم النبي ص كانوا من المشركين او اهل الكتاب القائلين بوجود الصانع
من جهة الدليل كما يدل عليه قول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر القدم يدل على المسير
اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير كيف ولو تم ما قال
لزم ان لا يكون التصديق القلبي بوجود الصانع وصفاته معتبرا اصلا وهذا باطل
قطعا والحق ما تقدم الاحتجاج عليه من كون المعتبر هو الاستناد الى الدليل وعدم الاعتداد
بالتقليد في اصول الدين فالواجب هو تحصيل العلم بطريق الدليل خاصة مهما ساعد
العقل وقام عليه البرهان واما ان لم يساعد قوة العقل بالبرهان فالطريق الاسلم حينئذ
هو التوقف كما في الكافي عن زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر ع ما حق الله على العباد قال
ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وفي هذا المعنى احاديث اخر.

المقدمة السادسة

في تحقيق من يجب عليه المعرفة

ان المعرفة واجبة على كل بالغ عاقل اتفاقا ولكن وقع الخلاف في مواضع (الاول) في وجوبها على الطفل المميز فذهب ابن ابي جمهور الاحسائي في بعض تصانيفه الى ان معرفة اصول الدين واجبة على المميز وان كان وجوب التكاليف الفرعية عليه انما هو بعد البلوغ وقال السيد نور الله الشوستري في احقاق الحق ان التصديق بما جاء به النبي من التكاليف العقلية والتكاليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل لا غير والعلامة المجلسي قد نص على ان المسئلة خلافية ونقل عن الشيخ الطوسي انه قال ان الصبي اذا كان ابن عشر سنين يجب عليه تحصيل المعرفة وقال الشيخ المفيد ره في مجالسه ان صغر السن لا ينافي كمال العقل وليس دليل وجوب التكاليف الا بلوغ التكليف فيراعى ذلك وانما يراعى بلوغ الحلم في الاحكام الشرعية دون العقلية هذا ولكن ظاهر عبارات اكثر الاصحاب وجملة من الاحاديث ان التكليف سواء كان بالاعتقادات او المعاملات انما هو بعد البلوغ ولعل التحقيق في المقام يقتضي الذهاب الى القول الاول في الجملة وذلك ان وجوب النظر بمعنى استحقاق العقوبة بعدمه امر ووجوب الاعتقاد بما ادى اليه النظر عقلا وصحة الايمان وترتب الثواب عليه امر آخر والمنفي بالنسبة الى الصبي تفضلا كما هو مفاد احاديث رفع القلم انما هو الاول ولكنه لا يستلزم عدم الوجوب الذي يستفاد من الدليل العقلي ومن هنا يتجه صحة الايمان وترتب الثواب عليه اذا كان من صبي مميز عاقل كما هو مذهب الاصحاب على الظاهر (الثاني) انه هل المعرفة كانت واجبة على الذين مضوا في الفترة او نشأوا على شواهق الجبال ومن لم يبلغهم صيت بعثة النبي ام لا ومبناه الاختلاف في كون وجوب المعرفة عقليا ام سمعيا وقد اثبتنا انه عقلي فتجب على اهل الفترة ونحوهم ايضا ومن قال بعدم وجوبها اصلا او قال بكونه سمعيا كما هو مذهب الاشاعرة قال بعدم وجوبها عليهم وقد عرفت ضعف المذهبين واما ما دل بظاهره على خلاف

ذلك كقوله سبحانه (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله تعالى (ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى) وقوله
تعالى (وما اهلكنا من قرية الا لها منذرون ذكرى وما كنا ظالمين) ونحو ذلك من الايات وبعض
الاخبار فلا بد ان يحمل على معنى لا ينافى استقلال العقل بوجوب المعرفة وكون الحسن والقبح
عقليين مستلزمين للوجوب والحرمة وتحقيق المقام ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة
معان الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن اى كمال لصاحبه والجهل قبيح اى
نقص لمن اتصف به والثانى ملائمة للغرض ومنافرته والثالث كون الفعل بحيث يستحق فاعله
المدح والثواب والذم والعقاب وقد يحذف اعتبار الثواب والعقاب فيشمل فعال الله سبحانه
ولا يخفى ان المعنى الثالث مختص بالافعال الاختيارية لان المدح والذم لا يترتبان على الاضطراريات
وان المعنى الاول مستلزم للثالث اذ الفعل اذا كان كمالا لصاحبه يوجب المدح واذا كان
نقصا يوجب الذم فالقول بالحسن والقبح بالمعنى الاول فى الافعال مع انكارهما بالمعنى
الثالث بديهى البطلان والامامية كلهم مطبقون على ثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث
وان الافعال بانفسها لها جهات كلما ادركها العقل حكمت باستحقاق فاعلها المدح او الذم
والشارع انما يرتب الاحكام بملاحظة تلك الجهات نظير الطبيب الذى يلاحظ خواص
الادوية فيأمر بها ولكن الاشاعرة ذهبوا الى نفيهما راسا وقالوا ان الافعال كلها سواء فى
نفس الامر الا ان الشارع اوجب هذا وحرم ذاك فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع
ومعنى قبحه كونه منهيا عنه وحجة الامامية على ما ذهبوا اليه امور منها قيام الضرورة على استحقاق
المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان حتى ان من لم يسمع الشرايع ولا علم
شيئا من الاحكام بل نشأ فى بادية فقراء اذا خير بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان
يكذب ثم يعطى دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق على الكذب وذلك دليل استقلال
عقله به ولو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع مع ان الامر على خلافه
فان البراهمة ينكرون الشرايع والاديان مع ذلك يحكمون بالحسن والقبح مستندين الى
ضرورة العقل ومنها ان الضرورة قاضية بقبح العبث وتكليف ما لا يطاق وتكليف الزمن

صح ٢ الطيران الى السماء وقبح مذمة العالم الزاهد على علمه وزهده ومدح الفاسق الجاهل على
فسقه وجهله ومن انكر هذا فقد انكر البديهيات ولو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير
لما قبح من الله شيء ولجاز منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب
معرفة النبوة وايضا فيحسن من الله سبحانه ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام
والمواظبة على الكبائر ونحو ذلك وهذه امور لا يقول بها حتى الصبيان قد قال الله سبحانه
واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء
اتقولون على الله ما لا تعلمون وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغي ونحوه في الكتاب العزيز كثير واحاديث اولياء العصمة طافحة
بذلك فثبوت الحسن والقبح في الاشياء امر لا ينكره ذو عقل ودين اذا راجع عقله ووجدانه
وذهب الحنفية الى ان الحسن والقبح ثابت في الاشياء عقلا الا ان ذلك لا يوجب حكما من
الوجوب والحرمة ما لم يثبت الشرع وفيه ان ثبوت الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح
والثواب او الذم والعقاب لا ينفك عن معنى الوجوب والحرمة فان الواجب ما يستحق فاعله المدح
وتاركه الذم والحرام بالعكس والعقل حاكم بان العبد الفاعل للفعل الحسن يستحق لان يشمله
المولى بلطفه وفضله والفاعل للقبيح يستحق لان يقابله المولى بالسخط والمؤاخذة وهو معنى
استحقاق الثواب والعقاب الشرعيين وبوجه اخر فنقول لا شك ان كل فعل اذا كان ايقاعه ممدوحا
وتركه مذموما عند الحكيم يكون ايقاعه مطلوبا من العبد للحكيم وتركه منهيا عنه وكذلك الفعل
القبيح بالعكس فظهر ان العقل حاكم مستقل في هذا الباب غير مفتقر الى السمع ففي مثل
هذه الاشياء اذا ورد السمع كان مؤكدا لحكم العقل لا غير ومن هاهنا فاهل الفترة والذين نشأوا
على شواهق الجبال اذا ارتكبوا الافعال المحرمة او تركوا الواجبات التي يستقل بها العقل فهم
يستحقون العقوبة عند الله سبحانه واذا فعلوا الافعال الحسنة وتركوا السيئات بدلالة
عقلهم كذلك فهم يستحقون المثوبة الاخروية نعم انهم معذورون في غير ذلك من الاحكام
التي توقف العمل بها على السمع فلا يكون فيها بالنسبة اليهم ثواب ولا عقاب فان الله لا يكلف
نفسا الا وسعها لا يكلف نفسا الا ما اتاها .

المقدمة السابعة

في تحقيق معنى الوجود وما يتعلق به

اعلم ان الاصل الاول من اصول الدين هو مبحث التوحيد وهو عبارة عن اثبات الواجب الوجود ونفي شريكه واثبات الاله واحد ونفي الهة كثيرة واثبات صانع العالم ونفي شريكه وهذا كله لا يمكن الا بعد تصور معنى الوجود وتحقيقه اعلم ان اكثر المحققين ذهبوا الى بداهة تصور الوجود بوجه يميزه عن جميع ما عداه وهو الحق فان كل احد حتى البله والصبيان يدرك معنى الوجود الذي يعبر عنه في الفارسية بهستي ويحكم بوجود زيد في الدار وعدمه بل يمكن ادعاء ادراك ذلك من البهائم والحشرات فانها تتفطن بوجود الملائم والمنافر ونحو ذلك قال الشيخ الرئيس في الشفاء واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في الاضطراب كمن يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا او منفعلا ولا شك ان مفهوم الوجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون كونه فاعلا او منفعلا وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان الصحة والخبر كل منهما اخفى من الشيء فكيف يكون تعريفا له نعم ربما كان في مثله تنبيه ما واما بالحقيقة فلا انتهى هذا اما الجزم ببداهة تصور الوجود بكنهه فعسير جدا كيف ولم يثبت الى الآن امكان تصوره بكنهه فضلا من بداهته ثم انه بعد الاتفاق على زيادة الوجود على الماهية في الممكن ذهنا وكونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية قد وقع الخلاف في الواجب فعند المتكلمين انه حقيقة غير مدركة مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص تام بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجود الممكنات بالحقيقة وان

كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبّرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه
لا يقوم بالماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وعند الموحدة من المتصوفة الواجب هو الوجود المطلق
وهو واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانّما التكثّر في الموجودات بواسطة الاضافات واحتج الاولون بانه
لو كان وجود الواجب مجرّدا عن مقارنة الماهية فحصوله له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع
تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجبات وان كان لغيره لزم احتياجه في وجوبه الى الغير وايضا ان الواجب
مبدأ الممكنات فلو كان وجود المجرد فكونه مبدأ ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك والا فان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدميته ضرورة ان جزءه وهو التجرّد عدمي وان كان بشرط التجرّد
لزم جواز ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات بالذات الا ان الحكم تخلّف عنه لانتفاء شرط المبدأية مع ان
كون شيء من الممكنات مبدأ لجميع الممكنات حتى نفسه وعلله ممتنع بالذات والجواب ان كلا من ذلك لذاته الذي
هو وجود خاص يخالف سائر الوجودات فلا يلزم اطراد حكمه في جميع الوجودات واحتج
الامام الرّازي على مطلوبهم بان الوجود طبيعة نوعية وهي لا تختلف لوازمها بل يجب
لكلّ فرد منهما ما يجب للاخر فالوجود ان اقتضى العروض واللاعروض لم يختلف ذلك في
الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى مرجح منفصل
والجواب المنع عن كونه طبيعة نوعية ومجرّد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك فيجوز ان تكون
الوجودات الخاصة متخالفة بالحقائق ويجب لوجود الواجب التجرّد وتمتنع عليه المقارنة
والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق
العرضي اللازم على معروضاته احتج الفلاسفة بان الوجود لو كان زائدا على ماهيته
لزم كون الشيء قابلا وفاعلا معا وتقدم الشيء بوجوده على وجوده وامكان زوال وجود
الواجب بيان ذلك ان الماهية تكون قابلة للوجود من حيث المعروضية فاعلة له من
حيث الاقتضاء وان الوجود حينئذ يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض
فيكون ممكنا يفتقر الى علة هي الماهية لا غير وكلّ علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون
الماهية متقدمة بالوجود على الوجود مع ان الوجود اذا كان ممكنا كان جائز الزوال
نظرا الى ذاته واجيب عن ذلك بمنع استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا معا وبمنع ضرورة

تقدم العلة على المعلول بالوجود وانّما الضّروري تقدّمها عليه بما هي علة به فان كانت ص ٢٧
بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم الذّاتية للماهية فانها تتقدمها
ولكن لا بالوجود وامّا امكان زوال وجود الواجب فانّما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها
مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زواله بالنظر الى ذاته هكذا في شرح
المقاصد واعلم ان الّذي استنبطناه من مذهب الامامية هو انّ الله سبحانه في كونه
موجودا عالما قادرا ليس محتاجا الى ما عدا ذاته حتى الى الوجود الّذي يكون غير ذاته
والعلم والقدرة كذلك فهو موجود بنفس ذاته وحيث ان الوجود هو ما به الموجودية
فيصدق على الله سبحانه انّه موجود وانّه وجود وكذلك العالم والعلم والقادر
والقدرة ونحو ذلك بخلاف الممكن فانه موجود ولا يصدق عليه انه وجود وهكذا
سائر الصّفات ولعلّه المراد من حديث كتاب التوحيد عن هشام بن سالم قال
دخلت على ابي عبد الله فقال لي اتنعت الله قلت نعم قال هات فقلت هو السّميع
البصير قال هذه صفة مشترك فيها المخلوقون قلت وكيف تنعته فقال هو نور لا ظلمة
فيه وعلم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه فخرجت من عنده وانا اعلم النّاس بالتوحيد
قال مولانا المجلسي في البحار النّور هو الوجود لانّه منشأ الظهور انتهى هذا اخر المقدّمة
ولنشرع في مسائل هذا المقصد من الله الاستعانة في التوفيق والهداية .

الفصل الاوّل

في اثبات الصّانع تعالى

والطريق الاوّل انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان
ممكنا فلا بدّ ان يكون له علّة وننقل الكلام اليها فامّا ان يلزم الدّور او التسلسل وهو
محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب .

وهذا الطريق كما ترى متوقف على امرين الاوّل امتناع وجود الممكن بدون

العلة والثاني بطلان الدور والتسلسل اما الاول فقد استند فيه تارة الى بطلان
الترجيح بلا مرجح بالضرورة واخرى الى ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان ولكن هنا
اشكال عويص لا بد من دفعه وهو ان غاية ما يثبت من التقسيم الى الواجب والممكن
والممتنع ان ماهية الممكن لا تقتضي احد الطرفين على حد اقتضاء الواجب الوجود
والممتنع العدم بحيث لا يمكن انفكاك الوجود والعدم عنهما اصلا ولكن لا يلزم من هذا ان
لا يقتضي الممكن احد الطرفين فيه اصلا فيجوز ان يكون اقتضاء الممكن الوجود كاقتضاء طبيعة
الارض المركز وطبيعة النار المحيط اي اذا خلي وطبعه يكون موجودا مثلا واذا منعه مانع
يكون معدوما فيجوز ان يكون هناك احد الممكنات موجودا ازلا وابدا لا لاقتضاء
الذاتي وعدم موانعه من غير افتقار الى علة موجودة تغايره وهذا غير اولوية احد
طرفي الممكن بالنظر الى ذاته الذي ابطله المحققون بوجوه عديدة فانها هي الاولوية التي
كانت كافية في وجود الممكن ونحن لا نقول بذلك وانما مرادنا تجويز ان يكون في ماهية
الممكن اقتضاء وميل الى وجوده بحيث اذا انضم اليه رفع الموانع كان بنفسه موجودا
وما ذكره المحققون من الادلة لا تنهض بابطال هذا الوجه فان قلت عدم المانع لا بد ان
يكون مستندا الى علة فينقل الكلام اليها قلت يجوز ان يكون عدم المانع ضروريا كعدم اجتماع
النقيضين فان قيل لا بد ان يكون علة وجود الممكن امرا موجودا وعلى ما قلت فان علة
الممكن مركبة من ماهية الممكن وعدم الموانع والمركب من الموجود والمعدوم معدوم قلت
لا نسلم ضرورة تركيب العلة التامة من الموجودات ولم يقم دليل عليه وانما الممتنع بالضرورة
هو تاثير المعدوم في الموجود وهو غير لازم فان المؤثر في الوجود هو الفاعل وعدم المانع
مما يتوقف تاثيره عليه ان قلت اذن فالمؤثر في وجود الممكن هو نفس ذاته والعلة
لا بد ان تكون متقدمة على معلولها بالوجود فيلزم تقدم وجود الممكن على وجوده قلت
قد تقدم في الجواب عن احتجاج الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب ان اللازم
تقدم العلة على معلولها بما هي علة بها لا بالوجود خاصة فان لوازم الماهية تكون من

آثار الماهية وهي لا تتقدّمها بالوجود كما لا يخفى فالقول الفيصل أن لا اشكال لا محيص
عنه بناءً على ان الصّفات الضّرورية للذات ليست محتاجة الى علّة فاعلية كما
يستفاد من كلام جملة من العلماء منهم القوشجي في شرحه للتجريد وان تقدّم العلّة
بالوجود على المعلول ليس بكلّي كما مرّ في الجواب عن احتجاج الحكماء واما اذا قلنا انه
لا بدّ للاتصاف من علّة كيف ما كان كما يستفاد من كلام جملة من المحققين ومنهم
المحقق الدّواني وقلنا ايضاً انه لا بدّ لعلّة الوجود ان تتقدم عليه بالوجود مستنداً
الى دعوى البداهة كما هو مذهب الحكماء فحينئذ يندفع الاشكال بان يقال لا بدّ
لاتصاف الممكن الّذي قلت باقتضائه وجوده من علّة مؤثرة ولا يجوز ان تكون عدم
المانع فان تاثير العدم في الوجود باطل بالضّرورة فالعلّة هي الماهية فيلزم تقدّم الممكن
بوجوده على وجوده اذا امر خارجي وهو المطلوب لكن يشكل حينئذ بانّهم قسموا المفهوم الى الواجب
والممكن وقالوا انّ الواجب ما يقتضي بذاته الوجود فان كان اقتضاء الممكن للوجود
لا يكفي عندكم لوجوده بل لا بدّ للاتصاف من علّة اخرى والّا لزم تقدم الشيئ بوجوده
على وجوده لم يكف ذلك في الواجب ايضاً فلا بدّ لاتصافه بالوجود من علّة فان كانت
هي ذاته لزم تقدمه على نفسه بالوجود ولكن التّامل البالغ يقضي بان التقسيم الى الواجب
والممكن على طور الحكماء امر يرجع الى شيئ آخر وهو ان الموجود امّا عين الوجود
بمعنى ما به الموجودية فيكون عدمه محالا وهو واجب الوجود وامّا ان يكون غيره فلا بدّ
من اتصافه من علّة وعلى هذا لا يرد شيئ ممّا ذكرناه ومن السّوانح الّتي فضّلني الله
تعالى ربّي بها ولنا مسلك آخر في تحرير الدّليل انّا اذا تاملنا جزمنا بانّه في الخارج ليس
شيئ محقق الّا الاشخاص الهويات وليس في التحقق الخارجي حظّ للاكوان والوجودات وانّما
هي من المعقولات الثانية الّتي تنتزعها العقول من الماهيات المتقررة وفعليّة الهويات
ويوافقنا على هذا التصريح المحققين امثال الشيخ الرّئيس وغيره واذا كان الحال
على هذا المنوال فلا وجه لتقسيم المفهوم باعتبار الوجود الى الواجب والممكن والممتنع
واجراء الدّليل على اثبات الواجب باعتبار التّرديد في وجوب وجود الماهية وامكانه

ص ٣١ لانه اذا لم يكن المتحقق في الخارج الا الهويات دون الوجودات فانما يكون المستغني
عن المؤثر والمفتقر اليه نفس الماهيات وانما الوجود من المستتبعات كما هو مذهب
القائلين بالجعل البسيط واذا تقرر ذلك فالتحقيق في التقسيم ان الهوية المتقررة
في الخارج اما يمتنع عليها البطلان بالنظر الى ذاتها فهو الواجب الوجود الحق مبدع ما به
الموجودية واما ان لا يمتنع فاما ان تكون قابلة للفعلية والبطلان على حد سواء اولا
فعلى الاول لا بد لها من علة والا لزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني فاما البطلان
راجح فمن الواضح افتقار الجانب المرجوح الى علة واما جانب الفعلية راجح فنقول ايكون
حينئذ البطلان ام لا وعلى الثاني يكون عليها البطلان ممتنعا وقد فرض جوازه وعلى الاول فان
كان امكان البطلان بدون سبب للبطلان لزم ترجيح المرجوح وهو افحش وان كان بسبب
فلا بد ان يكون نقيض هذا السبب سببا للجانب الراجح للعلم الضروري بان تحقق
امر متوقف على عدم علة نقيضه والا لزم اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الجانب
الراجح في وقوعه مفتقر الى علة يكون مفتقرا الى علة مؤثرة البتة لما تقرر من احتياج
كل معلول الى علة فاعلية والعلة المؤثرة لا تكون عدما بالبداهة فاما ان تكون
ممكنة فيجري الكلام فيها واما ان تكون واجبة فيثبت المطلوب ثم اعلم انه قد انكر
احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات
بطريق الاتفاق واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لا بد للمؤثر من التاثير وتاثيره
امر في امر محال لانه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى
الموصوف ممكنة محتاجة الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها حتى
يتسلسل والجواب ان المؤثرية من الامور الاعتبارية الثاني ان التاثير اما ان يكون
حال وجود الاثر وهو تحصيل للحاصل وحال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب
ان المؤثر يؤثر في الاثر من حيث هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
الثالث ان التاثير اما في نفس ماهية الممكن او في الوجود او في الاتصاف وعلى الاول
يلزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه والثاني والثالث امران اعتباريان والجواب ان

التأثير في نفس الماهية بمعنى اخراجها من الليس الى الايس كما هو مقتضى الجعل البسيط لا بمعنى صيرورة
جعل الماهية ماهية حتى يلزم التخلل الرابع ان الممكن لو احتاج في وجوده الى علة
لاحتاج في عدمه ايضا والتالي باطل لكون العدم غير قابل التأثير والجواب بمنع بطلان
التالي فان انتفاء علة الوجود علة للعدم هذا كله الكلام في الامر الاول اما الامر الثاني
وهو بطلان الدور والتسلسل فنقول اما بطلان الدور فظاهر لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه وهو وان كان جائزا اذا كان من جهتين ولكنه في المقام من جهة واحدة
وهي الوجوب او الماهية كما حققناه اما التسلسل فبوجوه الاول برهان التطبيق وهو
انا نفرض من معلول معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه
اخرى كذلك ثم نطبق الجملتين من مبدأيهما فان وقع بازاء كل واحد من الاولى واحد
من الثانية لزم تساوي الكل والجزء وهو محال والا فقد وجد من الاولى جزء لم يكن
بازائه جزء من الثانية فتناهت الناقصة وتناهيها تناهت الزائدة اذ زيادتها عليها انما هي بمقدار
متناه وهو مقدار ما بين المبدأين ثم اعترض عليه بجهين الاول النقض بالحركات الفلكية والحوادث اليومية
والنفوس الناطقة والاعداد والجواب انا لا نقول بعدم تناهي شيء من ذلك نعم يرد هذا الاشكال على الحكماء
القائلين بعدم تناهي الحوادث والنفوس الناطقة واعتذارهم بان التطبيق انما يجري في الامور الموجودة المترتبة
واما الامور المعدومة والمتعاقبة في الوجود فليس لها سلسلة غير متناهية في الذهن
او الخارج حتى يجري فيها التطبيق وهكذا المجتمعة الغير المترتبة لجواز ان يقع احاد كثيرة
من احداهما بازاء واحد من الاخرى غير مقبول فان العقل يحكم بجريان التطبيق في كل
سلسلة غير متناهية اذا كان لاجزائها حظ من الوجود وان لم تكن باجمعها موجودة
في الحال فانا نعلم ان هذه السلسلة زائدة على نفسها اذا نقصت بواحدة مثلا اما
المجتمعة الغير المتناهية فيمكن فيه اجراء برهان التطبيق بانه لا شك ان مجموع الكل
متوقف على مجموع ما اذا سقط عنه واحد وهكذا ذلك المجموع على مجموع ما اذا سقط منه
واحد وهلم جرا فالامور الغير المتناهية مطلقا ترجع الى امور غير متناهية مترتبة
فيجري التطبيق بين المجموعات فان قيل لا يلزم من تناهي المجموعات تناهي الاحاد لجواز

اشتمال كل مجموع على احاد غير متناهية قلنا ليس كذلك فان اوّل مجموع منها لا بد ان يكون
مركبا من الاثنين وما فوقه لا يكون الا بزيادة واحد وهكذا فلا يكون الزائد على المتناهي
بالمتناهي الا متناهيا الثاني ان المحال انما لزم من مجموع امور ثلثة لا تناهي العلل والمعلولات
وفصل عدد متناه منها حتى تحصل جملة اخرى وتوهّم انطباق احداهما على الاخرى على النحو
المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم منه استحالة كل من اجزائه وفيه انّا نعلم بالضرورة
ان شيئا من هذه الامور الثلثة ما عدا عدم التناهي ليس محالا الوجه الثاني برهان التضايف
وهو ان التضايف الثابت بين العلة والمعلول يستدعي تساوي عددهما واذا فرضنا سلسلة
من العلل والمعلولات غير متناهية فلا شك ان الاوّل من هذه السلسلة معلول وليس
بعلة فلا بدّ ان يكون في الآخر علة ليست بمعلول حتى يحصل التساوي وبذلك يتحقق التناهي
ويجري ذلك فيما اذا فرض عدم التناهي في الجانبين معا بان ناخذ من معلول معين في
الاوساط ونتصاعد الى جانب العلل ومن علة معينة كذلك فنتنازل في جانب المعلولات فيثبت
التناهي في كلا الجانبين الثالث البرهان العرشي وهو انه ما بين المعلول المعين
وكل علة من العلل الواقعة في سلسلة اللاتناهي متناه لانه محصور بين حاصرين اعني
هذا المعلول وتلك العلة فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ذلك الا بواحد من جانب
العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الآخر اذا
كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد
فقط فكان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد الرابع انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف اما ان تكون مساوية لاحادها او اكثر وكلاهما
ظاهر البطلان وان كان اقل فهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احداهما بقدر
عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما
ان تكون من الجانب المتناهي او الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف
وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين تفرض منقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى
التوجيه اما لزوم التناهي على التقدير الاوّل فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة

بين حاصرين هما طرف السلسلة والمنقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدد
الالوف كما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الاحاد وتلك العدة من الالوف والمتألف من الجملة المتناهية الاعداد والاحاد
متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف يقع في جانب
المتناهي فيكون متناهيا ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدء عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف
تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي الالوف بالضرورة فيلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزاءها جملة
واحادا على ما مر وبهذا قد تم اثبات كلتا المقدمتين وهما افتقار الممكن الى المؤثر واستحالة الدور
والتسلسل وقد وقع الاشارة الى كليهما في كلمات اولياء العصمة الذين اوتوا العلم من معدنه واليهم تنتهي
المعارف والعلوم الحقة ففي الكافي عن الصادق (ع) في جواب سؤال هشام فما الدليل عليه؟ قال ابو عبد الله (ع)
وجود الافاعيل دلت على ان صانعها صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبني علمت ان له
بانيا وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده وفي التوحيد سأل ابو شاكر الديصاني ابا عبد الله (ع) ما الدليل على
ان لك صانعا قال وجدت نفسي لا تخلو من احدى جهتين اما ان اكون صنعتها وكانت موجودة او صنعتها وكانت
معدومة فان كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعتها وان كانت معدومة
فانك تعلم ان المعدوم لا يحدث شيئا فقد ثبت المعنى الثالث ان لنا صانعا
وهو الله رب العالمين فقام وما اجاب جوابا وفي الخبر المشهور بالاهليلجية عن الصادق (ع)
اما اذا ابيت الا التمادي في الباطل فاعلمني متى خلقت اي الاهليلجة نفسها ودبرت
خلقها قبل ان تكون او بعد ان كانت فان زعمت ان الاهليلجة خلقت نفسها بعد ما كانت
فان هذا لمن ابين المحال كيف تكون موجودة مصنوعة ثم تصنع نفسها مرة اخرى
فيصير كلامك الى انها مصنوعة مرتين ولئن قلت انها خلقت نفسها ودبرت خلقها
قبل ان تكون ان هذا من اوضح الباطل وابين الكذب لانها قبل ان تكون ليس بشيء
فكيف يخلق لا شيء شيئا وكيف تعيب قولي ان شيئا يصنع لا شيئا ولا تعيب قولك ان
لا شيء يصنع لا شيئا فانظر اي القولين اولى بالحق الحديث وفي الاحتجاج في حديث
طويل قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ردا على الدهريين اولستم تشاهدون

ص ٣٤ الليل والنهار واحدهما بعد الآخر فقالوا نعم فقال اترونهما لم يزالا ولا يزالان فقالوا نعم فقال افيجوز عندكم اجتماع الليل والنهار فقالوا لا فقال عليه السلام فاذا ينقطع احدهما عن الآخر فيسبق احدهما ويكون الثاني جاريا بعده فقالوا كذلك هو فقال قد حكمتم بحدوث ما تقدم من ليل ونهار ولم تشاهدوهما فلا تنكروا قدرة المحدث بينه ومثال هذا الحديث يرجع الى برهان التطبيق كما لا يخفى .

الطريق الثاني

وهو الذي لا يتوقف على بطلان الدور والتسلسل ان جميع ما في الوجود من الممكنات امر موجود اذ لو كان معدوما لكان جزء من اجزاءه معدوما وقد فرض لم يؤخذ الا الآحاد الموجودة فقط ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات المأخوذة فيه والمحتاج و على الاحتمال الى الممكن ممكن فيحتاج الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزءه او امر خارج عنه والاول باطل ضرورة وجوب تغاير العلة والمعلول وتقدمها عليه ومن البديهي امتناع تقدم الشيء على نفسه وتغايره كذلك والثاني ايضا باطل لان علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء لكان بعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة المجموع وحده علة له بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله واذا بطل القسمان الاولان تعين الثالث فيكون علته امرا موجودا خارجا عن جميع الممكنات وهو الواجب لذاته واورد عليه باختيار انه يريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه ووجوب تقدمها على المعلول ممنوع فان مجموع الاجزاء المادية والصورية جزء من العلة التامة مع امتناع تقدمها على المعلول الذي هو عين مجموع الاجزاء وايضا جميع الموجودات المركب من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء وعلته التامة نفسه اذ ليس جزء منه ضرورة احتياجه الى بقية الاجزاء ايضا ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم عليه فلا يلزم

منه تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو عينها مع ان كلا منها
متقدم عليه وان اريد بالعلة العلة الفاعلية فيجوز ان يكون جزءه ولا يلزم منه
ان يكون علة لنفسه ولعلله فانما يلزم ذلك لو كان علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل
على ما هو خارج عنه لكن المفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج الى الغير
والجواب عنه بوجهين الاول باختيار ان المراد من العلة العلة التامة وتغايرهما عن
المعلول ضروري لان العلة التامة اما عين العلة الفاعلية او ما هي جزء منه ومحال
ان تكون العلة الفاعلية عين المعلول لوجوب تقدمها على المعلول بالضرورة واذا لم
تكن الفاعلية عين المعلول لم تكن العلة التامة التي هي عينها او ما هي جزء منها
عين المعلول بالضرورة استلزام تغاير الجزء تغاير الكل واما وجوب تقدم العلة التامة
على المعلول فلا وجه لمنعه ايضا فان العلة التامة موقوف عليها المعلول ولا شبهة في
تاخر الموقوف عن الموقوف عليه واما العلل المادية والصورية فلها حيثيتان احديهما
ان يلاحظ ويعتبر كل منها على حدة من غير اعتبار ارتباط احداهما بالاخرى وعروض الصورية
للمادية وبهذا الاعتبار هي اجزاء للعلة التامة ومتقدمة على المعلول بمرتبتين
والاخرى اعتبارهما مع ارتباط احداهما مع الاخرى وفي هذا الاعتبار نحكم بكونهما اجزاء
للمعلول متاخرة عن حيثية الاعتبار الاول اما المجموع المركب من الممكن والواجب فانما هو
انما هو باعتبار الهيئة التركيبية والجزء الاخر ح لا نسلم ان العلة التامة فيه نفس
المعلول وانما هي مركبة من علة فاعلية هي ذات الواجب سبحانه المستغني عن العلة
ومن علل مادية وصورية وغائية اما المعلول فهو المركب الحاصل من الهيئة العارضة
للجزء الواجب والممكن وبالجملة المعلول في المقام انما هو الهيئة التركيبية والجزء الاخر
الممكن وهذا لا يتصور في المجموع الذي يكون جميع اجزائه ممكنا اما قوله العلة
التامة مجموع امور الخ فانما يفيد لو كان تقدم العلة التامة على المعلول باعتبار تقدم
اجزائه فقط وليس كذلك فانها عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول والعقل يحكم
بتقدم الموقوف عليه على الموقوف مع قطع النظر عن تقدم اجزائه الثاني باختيار ان المراد

 العلة الفاعلية وتغايرها عن المعلول الذي هو بجميع اجزائه ممكن ضروري نعم يتصور كونها جزءً في المجموع الذي يكون ذلك الجزء منه مستغنيا عن المؤثر كما لا يخفى.

ومن هذا الطريق

ان يقال لو انحصر الموجود في الممكنات لم يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها لفرض كونها ممكنة بجميع اجزائها ولا امتناع في عدم الممكن مع ان الشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد اصلا فلا تكون السلسلة موجودة اما ان الشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد فاستدلوا عليه بانه لو كفى الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن فان امكن مع ذلك وقوع الجانب المرجوح فلنفرض وقوعه مع الاولوية تارة وعدم وقوعه معها اخرى فيلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بل ترجيح المرجوح وان لم يمكن فقد انقلبت الاولوية وجوبا وهو خلف قال بعض المحققين بعد ذكر هذا القسم من الدليل واذا تحققت ذلك علمت انه اقوى الطرق الواقعة في هذا المسلك واوثقها واقومها

(الطريق الثالث)

طريق الحدوث وهو طريق المتكلمين واشير اليه في الكتاب العزيز بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وبه استدل ابراهيم الخليل عليه السلام برؤية الاجرام الفلكية وحاصل هذا الطريق ان العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم له محدث اما الصغرى فقد اتفق عليها اهل الملل سواء المسلمون وغيرهم ووافقهم فيها جمع من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة من العصر القديم الى زمان ارسطاطاليس انما القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ثم تبعه جملة من تلامذته وألفوا فيه الكتب والعمدة هو الاستدلال بالحجة فنقول ان العالم اما جواهر واعراض وكلاهما حادثان اما الجواهر فلانها

لا تخلو من الحوادث ضرورة انها لا تخلو من المكان وهي اما ساكنة فيه او متحركة والحركة
والسكون كلاهما امران حادثان فانهما عبارة عن الكون الاول في المكان الثاني والكون
الثاني في المكان الاول فهما مسبوقان بالغير ولا شيء من القديم بمسبوق بالغير
وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث بالضرورة واما الاعراض فهي لتوقفها على الجواهر
اولى بالحدوث وبوجه اخر الاجسام لا تخلو عن الحوادث المتناهية وكل ما كان كذلك
فهو حادث اما الاول فلانها لا تخلو من الحصول في الحيز وانواعه من الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وكلها اكوان للمتحيز وليست نفس المتحيز او الحيز لكونها
نسبا بينهما فلا تكون عين احدهما مع كونها تتعاقب وتتبدل عند حصول المتحيز في الحيز
مرة بعد اخرى ولا شيء منهما يتبدل ذاته فلا بد انها زائدة عليهما وليست قد يمة غير
متناهية لانها مستلزمة للكون في الزمان وكل من اجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث
لما عرفت من بطلان اللاتناهي فالحدوث والتناهي لازم لهذه الاكوان ولا ريب
ان الجسم لا ينفك عنها لانه واجب الحصول في حيز ما فان كان ذلك الحصول غير
مسبوق بغيره فهو اول كون له في الوجود وذلك ان الحدوث وان كان مسبوقا بحصول
فاما في ذلك الحيز وهو السكون او في غيره وهو الحركة فاذن الجسم لا ينفك عن
الاتصاف بحادث وما كان كذلك فهو حادث وبوجه ثالث انه لا يمكن ان يكون شيء
من الاجسام الاول بوجوده اذ لو كان كذلك فهو من حيث كونه الموجود الاول اما انه كان
متحركا او ساكنا وكلاهما باطلان لاستلزامهما الزمان وملزوم الحادث حادث متناه فالحركة
والسكون امران حادثان فلا يمكن ان يكون الجسم اولا في الوجود ولقد اورد على
القول بحدوث العالم امور كثيرة لا بد من التعرض لجملة منها والجواب عنها فنقول
الايراد الاول انه لا بد ان يبحث عن معنى كون العالم محدثا وما هو محل النزاع في
البين واذا لخصنا محل النزاع علمنا امتناع القول بالحدوث وبيانه من وجهين
الاول ان الحدوث اما انه يفسر بكون الشيء مسبوقا بالغير او كونه مسبوقا
بالعدم وعلى اي حال فلا بد ان المسبوقية عبارة عن التاخر المضائف للتقدم

ص ٣٨ ومن المعلوم ان التقدم على اقسام خمسة هي التقدم بالعلية والطبع والشرف والمكان والزمان
ومن الظاهر ان المراد من التقدم في المقام لا يمكن ان يكون سوى القسم الاخير وهو التقدم
بالزمان والتقدم بالزمان باطل في المقام مع كونه مستلزما لقدم العالم الذي اريد
ابطاله وهو خلف اما كونه باطلا فلانه لو كان تقدم الباري تعالى على العالم بالزمان
لزم ان يكون الباري تعالى زمانيا وهو مستلزم لحدوثه تعالى عن ذلك وان يكون
للزمان زمان وهو مستلزم للتسلسل المحال واما كونه مستلزما لقدم العالم فلانه
اذا كان هذا التقدم زمانيا ولابدية لتقدم الباري تعالى على العالم فلزم ان لا يكون
للزمان بداية ويلزم منه القدم هذا اذا فسرتم حدوث العالم بالمسبوقية
بالعدم او الغير وسلمتم انحصار التقدم في الوجوه الخمسة فاما اذا فسرتم بشيء
اخر او ادعيتم للتقدم قسما اخر فيجب عليكم بيانه حتى نقع فيه البحث والجواب ان
المراد من الحدوث هو ما ذكر ولكن لا نسلم انحصار التقدم في الوجوه الخمسة اذ ثابت
في تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وكذا تقدم الباري سبحانه على الحادث المعين
وهو ليس بالعلية اذ لو كان كذلك لكان الجزءان من الزمان معا لانه حكم المترتبين
بالعلية فلا يكون الزمان منقضيا وليس ايضا بالطبع فان المتقدم كذلك ايضا يكون موجودا
مع المتاخر كالواحد مع الاثنين وليس كذلك في الزمان وليس ايضا بالشرف والمكان
وهو ظاهر وليس بالزمان لانه لو تقدم جزء من الزمان على الاخر بالزمان لزم ان
يكون للزمان زمان وكذا لو كان تقدم الباري تعالى على حادث اليوم مثلا بالزمان
لكان الباري سبحانه من الزمانيات فلابد ان يكون هناك قسم سادس هو المتحقق
في تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض في تقدم الباري تعالى على حادث بالخصوص واذا
كان قسم من التقدم موجودا في تقدمه تعالى على حادث خاص فليكن ذلك القسم هو
المتحقق في تقدمه على مجموع العالم وهو ملاك مسبوقية الحادث بالعدم او الغير وقد
اورد الصدر الشيرازي على هذا الجواب بعدم تسليم ان تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض ليس بزماني كيف وان مصداق الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التاخر والتقدم

نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولكنه اجاب بجواب آخر وهو انا لا نسلم
ان الزمان لو كان له بداية وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار
سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي لمسبوقيته بالعدم وذلك كتناهي البعد المكاني في
المقدار فانه لا يستدعي كونه مسبوقا بالعدم فكذا الحكم التناهي للزمان وان مجرد
تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه كما ان تناهي الفلك الذي هو محدد
جهات الامكنة لا يستلزم تأخره عن امر متقدم موجود او موهوم خلاء او ملاء
تأخرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش الزمانيات
لا يستلزم تأخره عن امتداد زماني موهوم او موجود تأخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز
عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك شيء خلاء ولا ملاء
مع ان الزمان وان كان غير مجتمع الاجزاء بالنسبة الى مدارك المسجونين في سجن المكان
لكنه بالنسبة الى القدوس الحق والمجردات متصل قار فيجري فيه برهان التطبيق وغيره 7 - 11092
فثبت تناهيه من جانب المبدأ انتهى ويرد على كلامه اولا ان مراد المتكلمين لعله انه لا شبهة
في ان التقدم والتأخر الواقع بين اجزاء الزمان لا يستدعي وجود زمان مغاير للمنتسبين
فليكن تقدم العدم على الزمان ايضا غير مفتقر الى زمان هناك وثانيا ان قياس الزمان
المتناهي من جانب المبدأ على المكان المتناهي في باب عدم استلزامه عدم المكان سابقا
مع الفارق لانا نعلم قطعا ان اجزاء الامكنة التامة غير غائبة عنا وان كانت غائبة عنا وكذا
المكان وان كان متناهي الاطراف موجود في نفس الامر لهذا يصدق قولنا امكنة
موجودة في نفس الامر بخلاف ما لو قلنا الامس موجود وما قال الفاضل المحقق نفور ى
في الشمس لباز يعتدون ان مطابق القبلية والبعدية المانعتين من الاجتماع لا يتعقلها
الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم واذا رفع الزمان وامتداده من البين لم يبق
في يد العقل ما ياتي له الحكم فيه بالقبلية والبعدية بل اذا جرد الملحظ عن الزمان
واستمراره فلا يستطيع العقل الا الحكم بالوجود المحض والعدم البحت ولا يتمكن من
الحكم بالوجود بعد العدم آه فهو مدفوع بالنقض الحلي اما الاول فبالمكان فانا لا نتعقل

ان يكون وراء تلك الافلاك شيئ لاخلاء ولاملاء مع حكمنا بان العدم المحض الذى ص ٤٠
يقولون به وراء الفلك محيط بالفلك يقبل الانقسام بانقسام السطح الاعلى للفلك
وانه قابل لان يوجد فيه ممكنات اخر من الاجسام والجسمانيات كما ان الافلاك وجدت
ايضا فى العدم المحض ايضا اذا فرضنا ارتفاع الافلاك من البين نعلم قطعا ان
ابعاد العدم الذى وراء الفلك تزيد على ما هو الان بسبب انضمام العدم الذى يحصل
بسبب فرض ارتفاع الافلاك فيلزم ح ان ما فرض عدما محضا للبعد المجرد يكون بعدا
مجردا فيلزم الخلف واما الثانى فهو ان برهان التطبيق ونحوه كما يقتضى تناهى الابعاد
يقتضى تناهى الزمان من جانب المبدأ ايضا فالقول بتناهى الزمان كالقول بتناهى الابعاد
متعين والكنه الانفكاك بين الواجب تعالى وبين الزمان كالكنه كيفية كون ما وراء
الفلك لاخلاء ولاملاء يجوز ان يكون مما لا سبيل للعقول البشرية اليه .

الوجه الثانى انه لا يخلو من ان لصحة وجود العالم بداية ام لا على الاول
يلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وهو محال وعلى الثانى تدعون بجواز قدم العالم
والجواب انه فرق بين صحة ازلية الحادث وازلية الصحة والاول ممتنع غير لازم
والثانى لازم غير ممتنع الايراد الثالث ان العالم تابع فى وجوده للمؤثر فالمؤثر بتمام ماله
دخل فى تاثيره هل يكون حاصلا فى الازل ولا فان كان حاصلا فى الازل امتنع
تخلف وجود العالم عنه فيكون قديما وان كان غير حاصل كذلك فهو يحتاج الى ضم
ضميمة وتلك الضميمة تحصل بعد ذلك فيكون حصولها بسبب مؤثر فينقل الكلام اليه
فاما يلزم الدور او التسلسل والجواب انا نختار ان تمام ما به التاثير لم يكن حاصلا
فى الازل قوله حدوث ذلك المرجح يستدعى مرجحا اخر ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم
لزوم التسلسل لم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح هو مصلحة وحكمة خفية علم الله تعالى
اشتمال الوقت الخاص عليها لذا تروتلك المصلحة وان كانت حادثة الا ان حدوثها
موقوف الى حدوث حاملها وهو الوقت المشتمل عليها والوقت وان كان حادثا الا ان
مرجح وجوده هو علته الغائية المشتملة عليها اعنى المصلحة وشبهة الدور فيه مندفعة

لاختلاف الجهتين الايراد الثالث ان العالم لوكان محدثا لاحتاج الى المؤثر والمؤثرية
امر ثبوتي فيحتاج الى المؤثر ايضا وهكذا فيتسلسل والجواب انها ان كانت امرا ثبوتيا الا انها امر اعتباري
والتسلسل في الاعتباريات منقطع بانقطاع الاعتبار الرابع ان كل محدث فانه مسبوق
بالامكان والامكان يستدعي محلا يقوم به وهو الهيولى وذلك المحل ان كان حادثا لزم ان
يكون امكانه سابقا عليه له محل يجري الكلام فيه فيتسلسل وان كان ذلك المحل اعني الهيولى
قديما فلا شك ان الهيولى لا تنفك عن الجسمية فيكون الجسم قديما والجواب ان الامكان
امر عدمي لا يحتاج الى المحل وعلى تقدير كونه ثبوتيا اعتباري يكفي لقيامه نفس الماهية
الخامس ان العالم لوكان محدثا لكان المؤثر القديم فيه قادرا وكون القادر القديم في المحدث
محال لانه لا يخلو من انه كان قادرا على ايجاده في الازل ام لا على الاول يلزم قدم الحادث
وعلى الثاني يلزم العجز وايضا فان القادر هل هو قادر على ايجاد المحدث بعد وجوده ام لا
على الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثاني انقلاب القدرة الى العجز والجواب ان العجز هو عدم
القدرة على الممكن بما هو ممكن لا مع شرط يكون به ممتنعا وازلية الحادث وكذا وجوده بعد وجوده
امر محال فلا تتعلق القدرة به السادس ان العالم لوكان محدثا لكان الله سبحانه عالما
بالجزئيات وهو مستلزم للتغير في ذاته والجواب منع لزوم التغير في الذات لتغير الاضافات
السابع ان العالم لوكان محدثا كان محدثه مختارا والفعل الاختياري لا بد فيه من غرض
فيلزم ان يكون المحدث وهو الله مستكملا بالغير لحصول غرضه منه والجواب منع كون الغرض
مطلقا سببا للكمال صاحبه في مقابل النقص في الذات بل يكفي الاولوية وترتب المدح والثناء
الثامن ان الايجاد اذا كان احسانا فتركه في الازل نقص والجواب ان ترك الاحسان مع صلاحية
المحل نقص لا بدون ذلك وازلية الحادث امر ممتنع عليه التاسع انا ما رأينا بيضة
الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة فلو جوزنا خلاف ما شاهدنا لزمنا خلاف جميع
القضايا المطردة حتى يجوز ان يحدث الضرب الذي في المشرق في البلدة الطمانية البقة
في الاندلس ولا يبصر الانسان الصحيح ذو البصر الواضح الجبل الذي بحضرته والجواب ان
الاحكام تابع للعقول فلو كان العقل يحكم بشيء بالضرورة فلا عبرة بقياس الغائب على الشاهد
وما ذكر من المثال فهو ايضا يلزم به اذا حكم العقل بثبوته واذ ليس فليس (رواه الكبرى)

ص ٤٢ وهي ان كل محدث فله محدث فدليلها ان كل محدث فهو ممكن وقد علم ان كل ممكن فهو
محتاج الى المؤثر ولو يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الحادث قبل حدوثه ممتنعا ثم يصير واجبا
بيان ذلك ان صحة حدوث الحادث كانت ممتنعة في الازل والا لزم صحة كون الحادث ازليا
ثم تجددت هذه الصحة فان كان تجددها لكون الصحة ممكنة اجرينا الكلام في امكان هذه الصحة
وهكذا فيتسلسل وان كان بحسب الوجوب فهو المطلوب وايضا على تقدير امكان هذه الصحة
لا يخلو من انها تجددت بدون سبب فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر او بسبب فعلى تقدير فرض
عدم السبب لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب او الامتناع فثبت ان الصحة تجددت
لا مع الامكان بل مع الوجوب وكذا الكلام في فاعلية البارى تعالى فانها كانت ممتنعة في الازل
ثم حدثت على طريقة الوجوب بتقرير ما مرّ والجواب ان هذه كلها شبه في مقابلة البديهة
والضرورة قاضية بان المحدث لا بد ان يكون ممكنا فلا يصغى الى ما يصادمها وايضا ان
هذه احكام اعتبارية لا وجود لها في الخارج ولا يلزم منه ان تكون اختراعية محضة كاعدام
الممكنات واعلم ان اثبات قولنا كل محدث فله محدث انما يحتاج الى مقدمة ان كل محدث
ممكن اذا قلنا ان علة الافتقار هو الامكان كما هو الاقرب ان قلنا ان علة الافتقار هو الحدوث
لم يحتج اليها ولك تقريرا لدليل بوجه اخر لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وهو انه لا شك
في وجود حادث ما وكل حادث فبالضرورة له محدث ولا بد ان ينتهي سلسلة الاحداث الى
قديم ذاتي والا لزم الدور او التسلسل ولا قديم ذاتي الا واجب الوجود وقد ظهر من هنا
ان نتيجة الاستدلال بالامكان اولا وبالذات ثبوت الواجب ويتبعه كونه قديما بالضرورة ونتيجة
الاستدلال بالحدوث ثبوت القديم اولا ويتبعه كونه واجبا عند المتكلمين خاصة فلا تغفل
وقد ورد في مواضع كثيرة من الكتاب السنة الاستدلال على وجود الصانع الواجب بانحاء
شتى على طبق مقتضى الحال جامعا لجهتي الاقناع للعوام والبرهان للخواص مرجعها الاستدلال
بالامكان او الحدوث امثال قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض
بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
لآيات لقوم يعقلون وامثاله في الكتاب العزيز كثيرة قيل انها اكثر من ثمانين موضعا وهو في

كلمات الائمة عليهم السلام اكثر من ان تحصى منه فى نهج البلاغة ما جاء فى وصف النملة و ص ٤٣
الجرادة والطاوس والخفاش وغيره ومنه فى كتاب التوحيد لابن بابويه وحديث المفضل
وغيرهما شيئ كثير وقد فرغنا بحمد الله الان وحسن توفيقه عن مبحث اثبات الواجب تعالى وقدمه
ولا نحتاج بعد ذلك الى عقد البحث فى ازليته وابديته كما فعله بعض الاساتذة لثبوتهما
من ذلك بالضرورة كما لا يخفى .

١١٠، ١٥٠

(الفصل الثانى)

فى قدرته تعالى

والمراد منها انه يصح منه تعالى ايجاد العالم وتركه وليس شيئ منهما لازما لذاته
واليه ذهب المليون كلهم خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان ايجاده للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لكن اثبتوها بمعنى انه ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق عندهم ومقدم الثانية
ممتنع واستدل المليون على قدرته تعالى بالمعنى الاول بوجوه الاول انه صانع قديم لهذا الصنع
حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا لزم تخلف
المعلول عن تمام علته ويورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون فى سلسلة المعلولات قديم متحرك
يستند اليه الحوادث كلها وهو معلول للواجب تعالى بالايجاب ويتم الجواب عنه باثبات حدوث
العالم بجميع اجزائه لكن اثباته حتى بالنسبة الى المجردات عسير جدا وقد استدل عليه
فخر الدين الرازى بان كل ما سوى الله ممكن موجد والايجاد لا يتصور الا عن عدم لان
الايجاد فى حال الوجود تحصيل للحاصل فلم يبق الا حال الحدوث او العدم ولا يتصور شيئ
منهما فى القديم وهذا كما ترى والذى يهون الخطب ان هذا الاحتمال لا قائل به من الفلاسفة
والمتكلمين فهو باطل بالاتفاق الثانى ما استدل به صاحب المواقف من انه على تقدير كونه
موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد والاول باطل قطعا وعلى الثانى اما ان لا يستند الحادث

الموجود الى مؤثر او يستند والاول ايضا باطل وعلى الثاني فاما ان لا ينتهي الى قديم وهو
مستلزم للتسلسل وينتهي فلابد هناك من قديم يوجب حادثا من الحوادث بلا واسطة فيلزم
تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وهو كما قال شارح المقاصد ليس الا الدليل الاول بزيادة
مقدمة لا حاجة اليها فيرد عليه ما يرد هناك الثالث ما اشار اليه صاحب المواقف ايضا وهو
انه لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بيان الملازمة انه
لو حدث لتوقف على شرط حادث ويتسلسل قال وهذا الاستدلال يتم باحد الطريقين
الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته ويبين مع ذلك انه لا يجوز
قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند
الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة انتهى ولا يخفى عليك ان اتمام
الدليل مقتصرا على هذا الطريق بدون افتقاره الى الطريق الاول عسير جدا وكذا بالعكس
الرابع ما سنح لي وهو ان كلما يمكن اتصاف الواجب به بالامكان العام يجب اتصافه به والا
كان مفتقرا الى الغير وهو محال ولا شك في ان اتصاف الواجب بالقدرة بالمعنى المتنازع
فيه امر ممكن لغيره ممتنع عليه فيكون واجبا ثبوته له وهو المطلوب الخامس ان من تأمل
في المصنوعات ولطائف صنعها وكمال اتقانها وبدائع الحكمة المودعة في كل واحد منها يحكم
بالحدس الصائب ان خالق هذه الامور مع كمال العلم والقدرة ينبغي ان يكون مباينا للممكنات
غنيا مطلقا منزها عن شائبة الافتقار السادس ان توالي هذا النظم في العالم مع
تواتر مجيء الانبياء على عدد الالوف والوف الالوف كلهم يدعون بعثتهم من الله صانع قادر
مختار مع تأيدهم بما يدل على صدقهم من الآيات كل هذا دليل قطعي على وجود الاله القادر
المختار الناظم لهذه الانظمة الباعث لاولئك الرسل المبلغين من عنده الصادقين في
الاخبار عنه احتج المخالفون بوجوه الاول ان الباري تعالى لو كان فاعلا بالقدرة والاختيار
لكان تعلق قدرته تعالى باحد المقدورات كالشكل المعين واللون المخصوص للجسم مثلا دون
ما عداه ان افتقر الى مرجح ينتقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات
وان كان بدون مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وهو وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه باطل

عند العدلية والجواب ان المرجح هو تعلق الارادة لتشكل مخصوص ولون كذلك لوجه المصلحة
فيهما بالنظر الى ذاته جسم مخصوص الثاني ان تعلق القدرة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم
كون العالم ازليا وان كان حادثا ينقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق ويتسلسل
والجواب اولا باختيار الاول ولا يلزم ازلية العالم لفرض تعلق الارادة في الازل بالاحداث في زمان
خاص لوجود المصلحة فيه دون الازل وثانيا باختيار الثاني والتعلقات اعتبارات عقلية ينقطع
التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان القدرة على الشيء تقتضي امكان صدور الاثر عن
المؤثر وصدوره عنه اما واجب وممتنع لانه ان استجمع شرائط التاثير وجب والا امتنع و
الجواب ان الامكان بالذات والوجوب والامتناع بالغير وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه الرابع ان القدرة على الاثر اما حال وجود الاثر او عدمه وعلى
اي حال لا يتحقق معنى القدرة المقتضي تساوي الوجود والعدم والجواب انها في حال
العدم متعلقة بالوجود في الاستقبال يعني ثاني الحال فلا منافاة الخامس ان القدرة
تتعلق بالطرفين مع ان العدم ازلي وهو نفي محض لا يصلح ان يكون اثرا للمؤثر والجواب ان
القدرة على العدم باعتبار بقائه والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم
الفعل ليس فعلا للعدم السادس ان الفاعل بطريق القدرة ان كان الفعل اولى به من
الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كونه عبثا وكلاهما محال على الواجب
والجواب ان الفعل لايصال النفع الى الغير فلا يلزم الاستكمال ولا العبث ثم اعلم ان
قدرته عامة لجميع الممكنات دليله انه لا شك في ان كل ممكن مفتقر الى العلة فان كانت
علته هو الواجب تعالى فان كان بالايجاب لزم قدم الممكن وان كان بالقدرة والاختيار ثبت المطلوب وان كانت
علته ممكنا اخر جرى الكلام فيه بعينه فثبت ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات اما بالذات
او بواسطة مقدور اخر فان احتجنا الى اثبات الزيادة على ذلك من نفي الواسطة استعنا
بالسمعيات وهي اظهر من الشمس وابين من الامس وهو من ضروريات الدين نطق به الكتاب
في مواضع كثيرة بقوله سبحانه ان الله على كل شيء قدير ونفى العجز بقوله وما كان الله
ليعجزه من شيء في السموات ولا في الارض ونحو ذلك والاحاديث فيه كثيرة اما الخلاف فيه
فهو من جمهور المخالفين للاسلام كالفلاسفة والصابية والثنوية ومن المسلمين المعتزلة

ص ٤٦ اما الفلاسفة فقالوا الله تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل
الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط وتفصيل مقالتهم يأتي ان شاء الله في اثبات الوحدة
واحتجوا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان
لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا وان خرجا
او خرج احدهما لزم التسلسل فيما لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان تستند الى غير الواحد
الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك
المصدرية وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل الجواب ثم ان اريد بالمصدرية
المعنى المصدري النسبي فهي بهذا المعنى غير موجودة في الخارج فلا يحتاج الى العلة وايضا
ينتقض بمصدرية الواحد الحقيقي للمعلول الواحد فانها ايضا غير الواحد الحقيقي فلا بد لها من
علية ومصدرية اخرى وهكذا وان اريد بها الامر الخارجي الذي يعبر عنه بالخصوصية
والمصدرية والعلية لضيق العبارة والمراد بها الامر الذي يصدر به عن علة مخصوصة
معلول خاص دون المعلول الاخر كخصوصية الماء التي يصح بها صدور البرودة منه دون
الحرارة فيجوز ان تكون للشيء الواحد خصوصية مع امور كثيرة ويجوز ان يكون للشيء الواحد
الحقيقي مع امر عدمي خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر مع معلول اخر ولا يستلزم
تلك الضمائم العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي حتى يقال انه يلزم الخلف والا لزم ان يكون
وجود الواحد الحقيقي ممتنعا ضرورة سلب كل ما عداه عنه في نفس الامر الثاني انه
لو جاز صدور الكثير عن الواحد لم يمكن تعدد الاثر كاشفا عن تعدد المؤثر مع انه قد ارتكز في
العقول الاستدلال بتعدد الاثر كالبرودة والسخونة على تغاير طبيعة مؤثر احدهما كالماء
لطبيعة اخرهما كالنار والجواب ان ذلك لتخلف اثر احدهما عن الاخر والا لم يصح قطعا
الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين مثل آ و ب كان مصدرا لا و لما ليس آ
وهما نقيضان والجواب انه منقوض بما اذا اصدر عنه آ فقط فانه يصدق عليه انه ليس هذا المؤثر
فيلزم ان يكون المؤثر علة لنقيضين والحل ان صدور آ عنه نقيضه عدم صدور آ لا صدور

ص٤٧ ما ليس الّا كما لا يخفى و امّا الصّابئة فذهبوا الى ان الافلاك احياء ناطقة وهى المدبّرة للعالم
السفلى المحدثة للحوادث ويجب علينا عبادتها وهى نعبد الله تعالى والله اجلّ من ان يكون
معبود النا امّا انّها احياء ناطقة فلانّ حركتها لا يمكن ان تكون من جهة المفارق لان نسبته
الى جميع الاجسام على السوآء فلا بدّ ان يكون من قوّة فيها وح فامّا ان تكون طبيعية او
قسرية او ارادية والاوّل محال لانّها تقتضى المهروب عنه والمهروب عنه بالطبع لا يكون
مطلوبا وفى حركة الفلك كل نقطة تفرض الحركة عنها فهى مطلوبة ايضا والثانى كذلك لانّ
القسر لا يتصوّر بدون الطبع فتعيّنت الارادية وهى لا تتصوّر بدون الحيوة والادراك
ويرد عليه اوّلا انه اذا كان فعل المفارق بالاختيار يجوز ان يباشر بتحريك بعض الاجسام
دون بعض وثانيا انّه يجوز ان تكون القوة الفلكية طبيعية مع كون المهروب عنه هو المطلوب
بوجه لحركة المدرجة النازلة لاجل طبيعتها فانه لا يعرض فى مسافتها حدّ الا وكانت الطبيعة
موصلة اليه ومحركة عنه امّا انّها هى المحدثة للحوادث ففرقة منهم قالت بان الله فاعل
بالايجاب استدلت بان الحوادث لا بدّ لها من المبادى فان كانت فى الاجسام العنصرية
فامّا بالاختيار او بالطبع او بالقسر والاوّل باطل لانّه لا بدّ للاختيار من مرجح فان كان
اختياريا لزم التسلسل والا لزم الانتهاء الى غير الاختيارى وهكذا الثانى لانّ شيئا من
القوى الطبيعية لا ينفعل فعالها الا بملاقاة العناصر المتفاعلة وهى لا تمكن الّا بالقاسر فلا
تكون الطبيعة مبدأ اوّليا وهكذا الثالث لان القسر لا بد ان ينتهى الى الطبيعة او الارادة
دفعا للتسلسل فثبت ان الحوادث مستندة الى مبادى غير عنصرية ولا يجوز ان تكون هذه
المبادى حادثة والّا لزم التسلسل ومن القديم لا بد ان يكون صدورها مشروطا بالحركة
المتجدّدة الاجزاء غير ذات بداية ونهاية وليس كذلك الا حركة الفلك وفيه انّه
مبنىّ على نفى الفاعل المختار وقد اثبتنا وجوده مع انّه على تقدير نفيه لم لا يجوز ان يكون
الواسطة غير الحركة الفلكية من صفات للنفس والعقل متجددة متوالية الى غير ذلك
من الاحتمالات اما الفرقة التى اقرّت بكونه فاعلا مختارا فاستدلّت بدوران الحوادث
السفليّة والتغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر مع مواضعها فى البروج واوضاعها

ص٤٨ بعضها الى البعض والى السفليات واظهره ما نشاهده من اختلاف الفصول وما يتجدد فيها من الحر والبرد وتاثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية مع ظهور التخلف كما في توامين احدهما سعيد والاخر شقي ونحو ذلك واما الثنوية فقالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا والواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة وهم ثلث فرق يأتي تفصيلها في مسألة الوحدة انشاء الله والجواب ان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بمعنى من يغلب خيره على شره وبالعكس لا بمعنى ان يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا كما هو محل الكلام وايضا الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز لا يصلح للالوهية وهذه الفرقة ممن ليس لهم حظ في الاسلام اما الذين خالفونا في عموم القدرة من المليين فمنهم النظام ومتابعوه قالوا انه تعالى لا يقدر على فعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل والجواب ان غايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح لا نفي القدرة عليه ومنهم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة او معصية او سفه والجواب انها اعتبارات تعرض للافعال والكلام في صدور فعل مماثل لفعل العبد في الذات لا جميع الاعتبارات مع ان ما ذكر لا ينافي القدرة بل الفعل ومنهم الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد يوجده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والجواب الالتزام بعدم تاثير قدرة العبد مع قدرة الله سبحانه وهو عجز ينافي الالوهية دون العبودية .

(الفصل الثالث)

في علمه سبحانه

لا خلاف بين جمهور العقلاء في انه سبحانه عالم والدليل عليه وجوه الاول انه فاعل للافعال محكمة متقنة كالافلاك والعناصر بما فيهما من الاعراض والجواهر على نظام جار فيه

ص ٤٩ للعقول ولا يفي بالكشف عن عشر معشار العلوم ومثل هذا الفاعل لا يكون الا عالما قطعا وهو
مفاد قول الرضا في دعائه سبحان من خلق الخلق بقدرته اتقن ما خلق بحكمته ووضع كل
شيء منه موضعه بعلمه قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان لا خلل فيه اصلا
فهو ممنوع فان الدنيا طافحة بالشرور وان اريد في الجملة فجملة آثار المؤثرات من غير العقلاء
تشتمل على بعض المنافع والجوابات ان المراد خلق الاشياء بمناسبة الاغراض الموجودة فيها ومطابقتها
لها على وجه الكمال لا يقال قد استند جمع من العقلاء والحكماء عجائب خلقة الحيوانات
وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى البداهة
في قولكم كل من فعل فعلا متقنا فهو عالم فانه يقال لعل مرادهم ان المصورة بمنزلة
الآلة ونسبة الفعل الى الآلة مشايع وعلى التسليم فخفاء الضروري على بعض العقلاء
جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات كالنحل والعنكبوت افعال محكمة كترتيب
مساكنها وتدبير معايشها قلنا لم لا يجوز ان يؤتيها الله من العلم بقدر ما تهتدي به
الى ذلك فان قيل يجوز ان تكون تلك الافعال آثار الموجود عالم يخلقه الله سبحانه
لا آثاره سبحانه حتى يثبت العلم له قلنا ان الذي يخلق مثل ذلك الموجود العالم
الجاعل لتلك الآثار لا يكون الا عالما بالاولوية الثاني انه قد ثبت فيما سبق انه تعالى
قادر فاعل بالاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود ولا يخفى ان الوجهين
المذكورين لا يتأتيان على مذهب الحكماء القائلين بان افعاله غير معللة بالاغراض
مع عدم استنادها اليه بالذات ولا الاختيار (الثالث) وهو دليل الحكماء ان
الباري تعالى مجرد وكل مجرد عالم لان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا عن
الشوائب المادية الحاجزة للعقول وكل ما صح كونه معقولا صح كونه معقولا مع غيره
لانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ونحوهما من الامور العامة والحكم
بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا
لمعقول آخر وهو ظاهر وما كان كذلك يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته لانه
اذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير فان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف

على حصولها في العقل ومقارنته معه في الخارج لا يكون الا بان يحصل فيه المعقول حصول
الحال في المحل لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه وحلولهما
في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين الثالثة
وهي مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال، ولا نعني بالتعقل الا ذلك فكل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لغيره ويلزمه صحة ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم
امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وذلك يستلزم تعقل ذاته واذا صح كونه عاقلا
لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما لحصول نفسه او مثاله
والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين الاول ونفسه دائما حاصلة له
لا تغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا له فثبت ان كل مجرد عاقل وهذا الدليل
١٧ متضمن لمقدمات اكثرها محل نظر (الرابع) انه تعالى عالم بذاته لان العلم
عبارة عن حضور المعلوم وذاته سبحانه حاضرة لديه غير غائبة عنه واذا كان عالما
بذاته كان عالما بغيره لانه مبدأ لجميع ما سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
وفيه ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذا كان العلم بها بجميع صفاتها
ولوازمها ولا يلزم من حضور الشيء عند نفسه حضوره بجميع صفاته ولوازمه والا لزم ان
يكون كل احد منا عالما بكنه حقيقة نفسه وصفاته ولوازمه وليس كذلك وقد
يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية وفيه ان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب يتوقف على ثبوت العلم والقدرة فيدور وتوهم ان مجرد ظهور المعجزة على طبق دعوى الرسل كاف
في العلم بانه تعالى عالم بذاته وبرسوله ومعجزاته ودعوى رسالته مدفوع بان ظهور خرق العادة مقارنا بدعوى
النبوة لا يدل على صدقه الا اذا ثبت قبل ذلك وجود الصانع القادر العليم الذي لا يجوز عليه القبيح
اذ بدون ثبوته يحتمل ان يكون خرق العادة بخصوصية نفس المدعي وبحسب الاتفاق او
من قبل الشيطان ونحو ذلك واما مع ثبوته فلا يحتمل ذلك لانه يجب حينئذ على العليم القدير
عدم اقدار المدعي وغيره على اظهار خرق العادة لقبح تصديق الكاذب ووجوب اللطف
عليه ومما شبه المنكرين لعلمه تعالى منها ان العلم نسبة وهي لا تكون الا بين شيئين

فلا يعلم الله نفسه والجواب ان العلم مبدأ الانكشاف وهو لا يقتضي التغاير في المصداق
ومنها ان العلم باشياء كثيرة يستلزم كثرة الصور في الذات الاحدية والجواب منع كون
علمه بارتسام الصور ومنها انه جل لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما الاولى فلان
العلم بها يوجب التغير في ذاته تعالى والثانية لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والجواب
ان التغير في المعلوم لا يستلزم التغير في العالم وادراك المتشكلة يحتاج الى الآلة الجسمانية
اذا كان العلم بحصول الصورة لا اذا كان حضوريا واقوى الشبهات ان العلم اما حصولي او
حضوري والاول يقتضي ان يكون العالم محلا للصورة وهو ممتنع فيه تعالى لانه لا يجوز
التكثر فيه ولا كونه محلا للتغيرات الحادثة والثاني يقتضي وجود المعلوم فيلزم عدم
علمه بالاشياء عند عدمها ولهذه الشبهة زلت اقدام كثير حتى الشيخ الرئيس ومن حذا
حذوه ولاجلها انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته
تعالى وصفاته التي هي عين ذاته كما ان منهم من نفى علمه بشيء اصلا ولدفعها واثبات
علمه سبحانه جل لا بد من بسط الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه بالاشياء وتحقيق
الحق فيها فنقول الاول مذهب المعتزلة قالوا بثبوت الممكنات قبل وجودها فعلمه
سبحانه جل بها عبارة عن ثبوتها في الازل ومنشأ هذا القول انهم حكموا حكما جازما بامور ثبوتية
على ما ليس بموجود في الخارج وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له جل وهذا القول ضعيف
جدا لبداهة ان الثبوت يساوق الشيئية والوجود وما ذكروه من الدليل لو تم لدل على ثبوت
الممتنعات ايضا لصحة قولنا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع والحق
ان قولنا ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ليس على نحو الكلية الثاني ما ذهب اليه
الافلاطونيون من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وبها يعلم الله الموجودات وفيه
ان الصور المذكورة حادثة متاخرة بذواتها عنه تعالى وعن علمه فيمتنع ان تكون هي علمه تعالى
بالاشياء مع انه جل ينتقل الكلام الى علمه سبحانه جل بهذه الصور حيث انها موجودات
عينية لا ذهنية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له جل وسخافته لا تحتاج
الى بيان الرابع القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى على الوجه الكلي وهذا

ص٥٢ لذلك بصورة بيت انشأها البنّاء اوّلاً فى ذهنه بقوة مخيّلته فتصير محرّكة لاعضائه
الى ايجادها فى الخارج فليس وجودها العقلى ماخوذاً من الوجود الخارجى بل الوجود الخارجى
تابع لوجودها العلمى غاية الامر ان الصّانع الممكن بالنسبة الى مصنوعه والمصنّف الى
تصنيفه ليس بتامّ الفاعلية بان يكون مجرّد تصوّره كافيا لحصول المتصوّر فى الخارج بخلاف
البارى سبحانه فصدور الاشياء عنه بانها علمت فصدرت لا انها وجدت فعلمت فذاته
تعالى عالمة بجميع الاشياء فى الازل قبل وجودها بوجود عملى فلو لم تكن الينا موجودة
بوجود علمى لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعى تعلقا بين العالم والمعلوم والتعلق
مع المعدوم الصرف محال ووجودها العلمى امّا بان تكون منفصلة عن الواجب تعالى فيلزم
المثل الافلاطونية او بان تكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب فيها فتعين ان تكون زائدة على ذاته لكنها
قائمة به واورد على هذا القول بوجوه الاوّل ان القول بثبوت اعراض كثيرة لذاته على ما ذهبوا اليه يستلزم
تعدّد جهة الاقتضاء والقبول فى ذاته سبحانه وهو موجب للتكثّر الثانى ان ذاته تعالى اذا كانت بسيطة
ليس وراءها شئ فمبدأ الصّورة فى ذاته امّا ان يكون على ما يقال ثم اذا علم ذاته يجب ان يعلم معلولاتها
فيكون العلم تابعا للعلية فبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا معلول
لعلّيته للاشياء وامّا ان يقال انّ حصول صورة فى ذاته متقدم على لزوم ما يلزم بالعليّة
بحيث لولا تلك الصورة المقارنة لما وجد المعلول فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها
مفيدة للمعلولات بل هى مع صورة الثالث انه يستلزم ان يكون سبحانه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة الرّابع انّه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الخامس انه يلزم على القول بارتسام الصّور فى ذاته تعالى على الترتيب
العلّى ان يكون ذاته منفعلة عن الصّورة الاولى اذ هى علة اشتماله تعالى لحصول الصّورة
الثانية لا يقال الصّور وان كانت فى ذاته فليست كمالا له لانّا نقول هى من حيث
كونها فى ذاته لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوّة ولا شك
ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته وانتفاء القوة انما يكون بوجودها فيكون وجودها كمالا له
ومزيلا لنقص مكمّل فالصّور السابقة تكون مكمّلة وذاته مستكملة فالمكمل شرف

من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء السادس ان فيضان هذه الصور اما
بالعلم المتقدم او لا فعلى الاول لعلم المتقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات
العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاب العينى وعلى الثانى يرد عليه
ان هذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها الى غير ذلك من وجوه الايراد . القول ١٩.١١
الخامس . ان علمه تعالى بالاشياء انما هو بالاضافة وتفصيله ان علمه بذاته هو كونه
نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لاشراقه عليها فعلمه تعالى عنده
محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن فى علمه بالاشياء عن الصور وله الاشراق
والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عنه وعلمه وبصره واحد ونوريته ايضا نفس قدرته
فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ابداعه لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها
لديه فله اضافة انفعالية الى جميع الاشياء بها تصح الاضافات اللائقة بكبريائه المسمّاة
المريد ونحو غيرها اذ كلها واحدة عند التحقيق ونظير ذلك فينا ادراك النفس لبدنها
وقواها فان ذلك انما يكون باشراقها وتسلطها على هذه الامور مع كونها فى ذاتها نورا
لذاتها وكل ما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته ولذلك الغير
وكلما كان الشيء اشد نوريته واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لغيره اشد واقوى
واشد الذوات نوريته هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق ولله
سبحانه له السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه
من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية وتعدد
الاضافات لا يوجب تكثرا فى ذاته ولا تجددها يوجب تغيرا فى ذاته فلا يعزب عنه مثقال
ذرة فى السموات ولا فى الارض هذه طريقة الشيخ الجليل صاحب الاشراق وتبعه جماعة
من الحكماء العلامة المحقق الطوسى طاب ثراه وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده ويرد عليها
وجوه الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدالة عليها النظام
العجيب والترتيب المتقن الثانى ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود الطرفين فيلزم
الحاجة له سبحانه فى اشرف صفاته الى مخلوقاته الثالث انه يلزم الجهل على البارى

 قبل حدوث العالم وقد ثبت ضده وثم الرابع زيادة الصفة على ذات الواجب تعالى وهو
باطل على مسالك الفرقة المحقة القول السادس ان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالى
يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتأخرين وبيّنوا
ذلك بان الواجب لما كان عالما بذاته وذاته مبدء ضده وجميع الاشياء فيجب ان يكون
عالما بجميعها علما متحققا فى مرتبة ذاته متقدما على صدور الاشياء لا فى مرتبة صدورها
والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم
بغيره هو صفة كمالية فى حقه وهو محال فعلمه تعالى عبارة عن كونه مبدأ مجعولاته
المتميزة فى الخارج ومبدأ تميز الشئ يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدأ التميز فاذن له
تعالى علم بما سواه واحد واجمالى لا تفصيلى ثم قسّموا حال الانسان فى علمه الى
ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه والصور العقلية تفصيلية زمانية على سبيل
الانتقال من معقول الى معقول على التدريج وثانيها ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة
العلوم والادراكات وتتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التى
كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كانت تلك العلوم والادراكات
غائبة عنه غير حاضرة فى نفسه اذ النفس ما دامت نفسانية بهذا البدن الطبيعى
ليس فى وسعها ان تعقل الاشياء معا كما اشرنا من دون مشاركة الخيال فليس عندها
جميع ما اكتسبها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تعب وكلفة
وهذه حالة بسيطة نسبتها الى الصور التفصيلية كنسبة القوة الاستعدادية الى العلم
يحصل بعد فليس الانسان فى هذه الحالة عالما بالفعل ولكن بالقوة القريبة منه
اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة
دفعة فيحصل له علم اجمالى بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل شيئا فشيئا
حتى تمتلأ منه الاسماع والاوراق فهو فى هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب
جملة ولم يفصّل فى ذهنه ترتيب الجواب فهذا العلم الواحد البسيط خلّاق للتفاصيل
وهو اشرف منها فقياس علمه الواجب بالاشياء الصادرة والانطواء الكل فى علمه

هذا المنهاج والفرق ان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصّلة ملكة
وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى بذاته وترد عليه اولاً انه كيف يكون
الشيء الواحد البسيط في غاية الوحدة والبساطة مبدأً لانكشاف الاشياء مختلفة كثيرة
والعلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضوره حضوره وقياس
العلة على الصورة العلمية مدفوع اذ الصورة عين ماهية المعلوم او شبحها بخلاف
العلة فانها ليست كذلك وثانياً ان العلم على هذا الوجه ليس الا علماً بالقوة غاية الامر
انها قوة قريبة من الفعل السابع مذهب من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علماً
تفصيلياً ببعض الممكنات وهو العقل الاوّل وعلماً اجمالياً بما سواه ويكون علمه بكل معلوم
علماً تفصيلياً سابقاً على ايجاده متأخّراً عن علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل
لاحق بالعلم السّابق عليه الى آخر المعلولات ويرد عليه اولاً انه يلزم احتياج الواجب
في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه وثانياً انه يلزم عليه التجدّد في علمه والانتقال
من معلوم الى معلوم وثالثاً انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في كثير من مراتب
نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهو ممتنع بالضرورة
البرهانية الثّامن مذهب الصدر الشيرازي وهو ان علمه تعالى بالاشياء في مرتبة
ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم
الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكلّ من تلك المعاني او لشيء منها بل كان مظهر الكلّ
منها بيانه ان الاشياء المتكثرة قد توجد بوجود واحد كما يوجد في ضمن فرد انسان مثلاً
الجوهر والجسم والنّامي والحسّاس والنّاطق والانسان وكلّما كان الوجود اقوى وجوداً واتمّ
تحصّلاً كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في الاشياء
غيره وليس يلزم من تحقق معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك
المعنى لانّ وجود الشيء بالذات يقتضي لتميزه عن الغير والتحقق العرضي يكفي فيه انتزاع
معنى المنتزع المتحقق عن الوجود بالذات فوجود الانسان مثلاً ليس وجود الحيوان بما هو
حيوان وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا وكلّما تحقق شيء من الكمالات الوجوديّة

فى موجود من الموجودات فلا بدّ ان يوجد اصل ذلك الكمال فى علّته على وجه اعلى و اكمل فان الجهات الوجودية للمعلول كلّها مستندة الى علّته الموجدة وهكذا الى علة العلل ففيها الخيرات كلّها ولكن سلبت عنها القصورات او النقائص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها ولا ريب ان الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته كل الاشياء واذا كان كذلك فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته وعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته متقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه والاجمالى بوجه لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط وفيه مع منع جهاته مما بنى عليه من المبانى ان كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته ليس شيئا من الاشياء سوى نفسه والا لكانت ذاته متحصلة القوام من هوية نفسه وهوية امر آخر ولو فى العقل فيكون مركبا لا بسيطا من جميع الوجوه والوجود من حيث هو ليس عين الاشياء لانه لابد لايجاب شيئ لشيئ من زيادة شيئ فى مرتبة المحكى عنه وفى مرتبة الوجود ليس الا نفس الوجود والا لزم التركيب لعله تخيل ان الواجب لما كان هو الوجود فينبغى ان يكون وجود جميع الاشياء فيكون فى مرتبة ذاته وجود الفرس والغنم والانسان ولا يكون فيه عدم شيئ اصلا وهى مغالطة ظاهرة فان المراد من الوجود اما مفهوم الكلى والجزئى من جزئيّاته او المطلق الشخصى كما هو مزعوم المتصوفة اما على الاول فليس هو وجود شيئ من الاشياء كما ان الانسان ليس من حيث كليته زيدا ولا عمرا واما على الثانى فظاهر فان وجود زيد ليس وجود عمرو بالبداهة واما على الثالث فانه ح يكون بمنزلة الهيولى والهيولى فى مرتبة ذاتها امر مبهم ليس عين شيئ اصلا على ان القول بالوجود المطلق الشخصى باطل راسا وما ذكر من ان وجوده تعالى وجود كل الاشياء معناه انه كما ان الانسان بنفس وجوده حيوان وجسم وجوهر هكذا واجب الوجود سبحانه

فانه وجود جميع الاشياء ويصدق عليه فى ذاته معانى جميع الاشياء ولا شك ان هذا باطل بالبداهة وكيف يجوّز عاقل ان وجود الواجب تعالى فى حالة واحدة مصداق اشياء متضادّة فهو ابيض واسود واحمر واصفر معا وانسان وفرس وحمار وكلب وخنزير معا نعوذ بالله من هذه العقيدة السخيفة والحق الذى لا ريب فيه هو انه لما ثبت بالحجج المتقنة التى تقدمت فى اوّل المسئلة انه تعالى عالم بالاشياء ولا شك ان الذى ابدع الاشياء واوجدها واخرجها من العدم الى الوجود يعلم تلك الاشياء بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها سيما وقد كانت على الترتيب والنظام ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن الترتيب فالعلم بها لا محالة متقدم عليها وكل من تشبث فى اثبات علمه بشىء من مجعولاته كصورة او عقل او نفس او الاشياء بانفسها فذلك لقصور نظره والراسخ فى الحكمة الايمانية من اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها فى مرتبة ذاته السابقة على جميع الموجودات وليست الضرورة داعية لنا الى ادراك كيفية هذا العلم فنحن نعتقده اعتقادا جازما انه تعالى عالم بالاشياء وان لم يكن لنا العلم بكيفية هذا العلم وانحصار العلم باقسامه فى حصول صورة المعلوم او حضوره ممنوع لم لا يجوز ان تكون خصوصية ذات الواجب صالحة لان يكون مبدءًا لانكشاف الاشياء بدون افتقاره الى شىء آخر الا ترى ان كل موجود انما يصير موجودا بوجود زايد والواجب موجود بدون وجود زائد وهكذا القدرة والارادة والحيوة فلم لا يجوز كونه عالما بالاشياء بدون علم زائد عليه ويؤيد ما قلنا قول الصادق عليه السلام ان الله تبارك وتعالى علم لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه ونور لا ظلمة فيه فان العلم عبارة عن مبدأ الانكشاف فلو لم يكن ذات الواجب بنفسها مبدءًا لانكشاف الاشياء لم يصح حمل العلم عليه وعن الحسين بن خالد قال قلت للرضا عليه السلام ان قوما يقولون انه عز وجل لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا بحيوة فقال عليه السلام من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى وليس من ولايتنا على شىء ثم قال عليه السلام لم يزل الله عزّ وجل عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون

(خاتمة)

في عموم علمه تعالى لجميع الاشياء

اعلم انه اذا ثبت انه تعالى عالم في الجملة فنقول انه تعالى عالم بجميع الاشياء لان علمه تعالى من مقتضى ذاته ونسبة جميع الاشياء الى ذاته على السوآء فلا يمكن الفرق بينهما في مرتبة العلم وايضا قد سبق ان كل ما يمكن اتصاف الواجب به بالامكان العام يجب اتصافه به بالفعل ولا يخفى ان عموم علمه لجميع الاشياء امر ممكن فيلزم ثبوته وقد نطق القرآن العزيز في كثير من مواضعه بذلك ونطقت به الاحاديث المتواترة واتفق العقلاء من الدينيين والحكماء على ذلك ويدل عليه النظام التام وملاحظة الاتقان والاحكام على ما تشهد به العقول بحيث لا يختلج فيه شك ولا ريب اما المخالفون في شمول علمه تعالى فمنهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم التسلسل والجواب ان العلم عين الذات فلا تغاير حتى يتاتى اللاتناهي مع ان العلم بالعلم بالشيء ليس مغايرا للعلم بالشيء الا بالاعتبار فينقطع فيه التسلسل بانقطاع الاعتبار ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى لان كل معلوم يجب كونه ممتازا في التميز عن الشيء منفصلا عنه محدودا بالضرورة وايضا فيلزم اللاتناهي في صفاته سبحانه وهي العلوم والجواب ان الامتياز انما يستلزم المغايرة وهي غير التناهي والعلم عين الذات فلا تغاير فيه ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز في الخارج والكبرى ان اريد بحسب العلم ومنهم الفلاسفة قالوا انه يمتنع علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير والا لزم التغير فيه تعالى وهو محال وانما يعلمها على الوجه الكلي اي احاطته بها مرة واحدة مع جميع ازمنتها علما ثابتا ابدا غير داخل تحت الازمنة والجواب ان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف مع انك قد عرفت ان ذات الواجب هي مبدأ لانكشاف الاشياء بنفسه من دون افتقاره الى اضافة صفة فالمحلى

عنه كيف ما كان ينكشف عنده تعالى والتغير في المحكي عنه بحسب الأزمنة لا يستلزم التغير في ذاته سبحانه. ص ٥٩

القول في مسألة البداء

البداء: هو في اللغة بمعنى ظهور رأي لم يكن، يقال: بدا له في هذا الأمر بداء، أي نشأ له فيه رأي، كما ذكره الجوهري، وبهذا المعنى يمتنع استعماله في جانب الحق سبحانه، لاستلزامه حدوث علمه تعالى بالشيء بعد جهله، وإنما الذي يصح نسبته إليه سبحانه هو المعنى المجازي للفظ، وهذا يسقط تشنيع المخالفين علينا، فإن التشنيع إنما كان يتم لو قلنا بالبداء بمعناه الحقيقي، وليس كذلك، فإن أحدا من علماء الإمامية لم يذهب إليه، بل نطقت أخبار الأئمة عليهم السلام وأقوال قدماء الإمامية على خلافه، فمن الأحاديث المصرحة بذلك مضافا إلى ما يدل على عموم علمه سبحانه قول الصادق ع: من زعم أن الله عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرأوا منه. وقوله ع: إن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب، وكل أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، وليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه، إن الله لا يبدو له من جهل. وقوله ع: ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له. وقوله ع: إن الله لم يبد له من جهل. إلى غير ذلك من أقوال أئمة أهل البيت ع الناطقة بذلك، ولا يعقل مع ذلك ذهاب أحد من علماء الشيعة إلى ثبوت البداء بذلك المعنى في الله سبحانه، فإن الشيعة في مذهبهم تبع لأئمة أهل البيت، وقد صرح علماؤهم المتقدمون منهم والمتأخرون ببراءتهم عما نسب إليهم من إسنادهم ذلك المعنى من البداء إلى الله عز وجل. قال الصدوق محمد بن بابويه القمي في كتاب التوحيد: ليس البداء كما يظنه جهال الناس بأنه بداء ندامة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وقال السيد المرتضى علم الهدى في جواب مسائل أهل الري: إن المراد بالبداء النسخ. وقال شيخ الطائفة في كتاب الغيبة: البداء في اللغة هو الظهور، فلا يمتنع أن يظهر لنا من أفعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه، أو نعلم ولا نعلم شرطه. فأما

ص ٦٠ من قال بانه لا يعلم الشيء الا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد الى غير ذلك مما يقف
عليه المتتبع واذا عرفت ذلك اتضح لك نكارة التشنيع من المخالفين على الشيعة في هذا
الاصل وتهجمهم عليهم في ذلك مثل فخر الدين الرازي حيث يقول قالت الرافضة البداء
جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده انتهى فقد
علمت انه افتراء عظيم وبهتان جسيم نعوذ بالله منه وان الذي نقول به هو البداء بمعنى
اخر غير هذا المعنى اللغوي ولا بدع فيه فان مثل هذه الالفاظ المجازية الموهمة باوضاعها
اللغوية لبعض المعاني الفاسدة قد وردت في القران الكريم كقوله سبحانه الله يستهزئ
بهم ومكر الله وليبلوكم ولنعلم ويد الله وجنب الله الى غير ذلك فلو امتنع اطلاق
البداء عليه لامتنع اطلاق كل هذه الالفاظ وقد قال ابن الاثير في النهاية في حديث الاقرع
والابرص والاعمى بدا لله عز وجل ان يبتليهم اي قضى بذلك وهو معنى البداء هاهنا لان
القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله غير جائز
انتهى ومنه يظهر صحة اطلاق لفظ البداء بالمعنى المجازي من الحديث النبوي المنقول
من طرق اهل السنة اما الذي نقول به في معنى البداء فهو امران الاول ان تقديرات
الامور تتبدل بتبدل المصالح والثاني انه في بعض الاحيان يحصل الاطلاع للانبياء
والاوصياء على امر من الامور بحسب الاسباب والمقتضيات الظاهرية فيخبرون بوقوعه
ثم يظهر لهم وللناس خلاف ذلك وان الامر لم يكن كما كان يتخيل وهذان الامران
كلاهما مما لا مجال للطعن فيه اما الاول فقد قال الله تعالى في سورة الرعد لكل اجل
كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقد قال فخر الدين الرازي وهو ذلك
الامام المشكك في تفسيره في هذه الاية قولان الاول انها عامة في كل شيء كما يقتضيه
ظاهر اللفظ قالوا ان الله يمحو من الرزق ويزيد فيه وكذا القول في الاجل والسعادة
والشقاوة والايمان والكفر وهو مذهب عمر وابن مسعود ورواه جابر عن رسول الله والثاني
انها خاصة في بعض الاشياء دون بعض فيها وجوه الاول ان المراد من المحو والاثبات
نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم اخر بدلا عن الاول الثاني انه تعالى يمحو من ديوان الحفظة

ماليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غيره الثالث
انه تعالى اراد بالمحو ان من اذنب ثبت ذلك الذنب فى ديوانه فاذا تاب عنه محى عن
ديوانه الرابع يمحو الله ما يشاء وهو من جاء اجله ويدع من لم يجئ اجله ويثبته
الخامس انه تعالى يثبت فى دلك لسنة فاذا امضت السنة محا واثبت كتابا اخر للمستقبل
السادس يمحو نور القمر ويثبت نور الشمس السابع يمحو الدنيا ويثبت الاخرة الثامن انه
فى الارزاق والمحن والمصائب يثبتها فى الكتاب ثم يزيلها بالدعاء والصدقة وفيه حث
على الانقطاع الى الله تعالى التاسع تغير احوال العبد فما مضى منها فهو المحو وما حصل
وحضر فهو الاثبات العاشر يزيل ما يشاء من حكمه لا يطلع عليه احد فهو المنفرد بالحكم
كما يشاء وهو المستقل بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة والاغناء والافقار بحيث لا يطلع
على غيبه احد من خلقه واعلم ان هذا الباب فيه مجال عظيم فان قال قائل الستم
تزعمون ان المقادير سابقة قد جف بها القلم فكيف يستقيم مع هذا المعنى المحو والاثبات
قلنا ذلك المحو والاثبات ايضا مما قد جف به القلم فلا يمحو الا ما سبق فى علمه وقضائه
محوه انتهى فانظر كيف صحح الرازى جملة من الوجوه التى ترجع الى معنى التغيير فى المقدرات
واجاب عن الايراد عليه بنفس الجواب الذى يقول به الشيعة فى البداء الاصطلاحى الذى
يقولون به وقال الله تعالى هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى
عنده الاية قال القاضى فى تفسيره واجل نكرة خصصت بالصفة ولذلك استغنى عن
تقديم الخبر والاستيناف به لتعظيمه ولذلك نكر ووصف بانه مسمى اى مثبت
معين لا يقبل التغير انتهى وقال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب
قال العلامة الزمخشرى بعد كلام له وفيه تاويل اخر وهو ان لا نطول عمر الانسان ولا نقصر
الا فى كتاب وصورته ان يكتب فى اللوح ان حج فلان او غزا فعمره اربعون سنة وان حج وغزا
فعمره ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ الستين فقد عمر واذا افرد احدهما فلم يتجاوز به
الاربعين فقد نقص من عمره الذى هو الغاية وهو الستون واليه اشار رسول الله ص
فى قوله ان الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان فى الاعمار وعن كعب انه قال حين

طعن عمر لو ان دعا الله لاخّر فی اجله فقیل لکعب الیس قد قال الله تعالى اذا جآء اجلهم
لا یستاخرون ساعة ولا یستقدمون قال نعم قال الله تعالى وما یعمّر من معمّر وقد افاض على الالسنة
اطال الله بقاك وفسح فی مدّتك وما اشبهه انتهى وقال البیضاوی فی تفسیر هذه الآیة
بعد كلام وقیل الزیادة والنقصان فی عمر احد باعتبار اسباب مختلفة اثبتت فی اللوح مثل
ان یكون فیه ان حج عمرو فعمره ستون سنة والا فاربعون انتهى وقال الله تعالى كل یوم
هو فی شان فی الكشاف عن عبد الله بن طاهر انه دعا الحسین بن الفضل وقال له
اشكلت علیّ ثلث آیات دعوتك لتكشفها لی (منها) قوله كل یوم هو فی شان وصحّ انّ
القلم جفّ بما هو كائن الى یوم القیامة قال انها شئون یبدیها لا شئون یبتدیها وقال
الله تعالى ولما اسلما وتلّه للجبین ونادیناه ان یا ابراهیم قد صدّقت الرّؤیا انا كذلك
نجزی المحسنین فی البیضاوی احتج به من جوز النسخ قبل وقوعه فانه كان مامورا بالذبح
بقوله یا ابت افعل ما تؤمر لم یحصل انتهى ولا یخفى ان القول بنسخ الاحكام قبل ظهور
وقت العمل هو القول بالبداء بالمعنى الذی لا یجوز على الله تعالى بوجه عند المذهب
الحق وكلما یتكلفون به فی دفع هذا اللزوم فلا اقل من ان یكون هو جوابا للبداء الذی
یقول به الامامیة اما الامر الثانی فهو ایضا من المسلمات والمعلومات بین المسلمین
قال الله تعالى فلولا كانت قریة امنت فنفعها ایمانها الا قوم یونس لما امنوا فكشفنا عنهم
عذاب الخزی فی الحیوة الدّنیا ومتعناهم الى حین روى المفسّرون ومنهم البیضاوی والزّمخشری
وغیرهما فی ذلك ان یونس بعث الى نینوا من الموصل فكذّبوه واصرّوا علیه فاوعدهم
بالعذاب الى اربعین فلمّا دنا العذاب غامت السّمآء غیما اسود ذا دخان شدید فهبط
حتى غشى مدینتهم فلبسوا المسوح وبرزوا الى الصعید بانفسهم ونسائهم وصبیانهم ودوابّهم
وفرّقوا بین النسآء والصّبیان وبین الدّواب واولادها فحنّ بعضها الى بعض وعلت
الاصوات والعجیج واظهروا الایمان والتّوبة وتضرّعوا الى الله تعالى فرحمهم وكشف
عنهم ونحو ذلك فی كتب التاریخ كروضة الصفا وحبیب السیر وغیرهما وهو صریح
فیما ادّعاه وقال الله تعالى وواعدنا موسى ثلثین لیلة واتممناها بعشر وهو ایضا صریح

فيما قلنا وقد ورد فى الحديث انّ عيسى روح الله مرّ بقوم مجلبين فقال ما هؤلاء قيل يا روح الله
ان فلانة بنت فلان تهدى الى فلان بن فلان فى ليلتها هذه قال يجلبون اليوم ويبكون
غدا فقال قائل منهم ولم يا رسول الله قال لان صاحبتهم ميتة فى ليلتها هذه فقال القائلون
بمقالته صدق الله وصدق رسوله وقال اهل النفاق ما اقرب غدا فلما اصبحوا جاؤا
فوجدوها على حالها لم يحدث بها شىء فقالوا يا روح الله ان التى اخبرتنا امس انها
ميتة لم تمت فقال عيسى يفعل الله ما يشاء فاذهبوا بنا اليها فذهبوا يتسابقون حتى
قرعوا الباب فخرج زوجها فقال له عيسى استاذن لى على صاحبتك قال فدخل عليها
فاخبرها انّ روح الله وكلمته بالباب قال فتخدرت فدخل عليها فقال لها ما صنعت
ليلتك هذه قالت لم اصنع شيئا الا وقد كنت اصنعه فيما مضى انه كان يعترينا سائل
فى كل ليلة جمعة فننيله ما يقوته الى مثلها وانه جاء فى ليلتى هذه وانا مشغولة
بامرى واهلى فى مشاغيل فهتف فلم يجبه احد ثمّ هتف فلم يجب حتى هتف مرارا فلمّا
سمعت مقالته قمت متنكرة حتى نلته ما كنّا ننيله فقال لها تنحّى عن مجلسك فاذا تحت
ثيابها افعى مثل جذعة عاض على ذنبه فقال عليه السلام بما صنعت صرف عنك هذا
وايضا ورد فى الحديث عن ابى عبد الله ع قال مرّ يهودى بالنبى صلى الله عليه وآله فقال
السام عليك فقال النبى ع عليك فقال اصحابه انما سلّم عليك بالموت قال النبى ع
وكذلك رددت ثمّ قال النبى ع ان هذا اليهودى يعضّه اسود فى قفاه فيقتله قال
فذهب اليهودى فاحتطب حطبا كثيرا فاحتمله ثمّ لم يلبث حتى انصرف فقال رسول الله ص
ضعه فوضع الحطب فاذا اسود فى جوف الحطب عاضّ على عود فقال يا يهودى ما عملت
اليوم قال ما عملت عملا الا حطبى هذا احتملته فجئت به وكان معى كعكتان فاكلت واحدة
وتصدّقت بواحدة فقال رسول الله ص بها دفع الله عنه وقال ان الصّدقة تدفع ميتة السوء
عن الانسان وايضا قد ورد فى الحديث ان الله عز وجل اوحى الى نبى من انبيائه ان اخبر
فلان الملك انى متوفيه الى كذا وكذا فاتاه ذلك النبى ع فاخبره فدعا الله الملك
وهو على سريره حتى سقط من السرير وقال يا ربّ اجّلنى حتى يشبّ طفلى واقضى امرى

فاوحى الله عز وجل الى ذلك النبي ان ايت فلان الملك فاعلمه انى قد انسئت اجله وزدت
فى عمره خمس عشرة سنة فقال ذلك النبي يا رب انك لتعلم انى لم اكذب قط فاوحى الله
عز وجل اليه انما انت عبد مامور فابلغه ذلك والله لا يسأل عما يفعل وبالجملة امثال
تلك الروايات كثيرة جدا وما ذكر من المعنيين للبداء هو الذى يتطابق عليه كلمات
العلماء المحققين على اختلاف مشاربهم فى تصويره على حسب اختلاف اذواقهم من اتباع
الظواهر والفلسفة والعرفان قال الصدوق من اقر لله عز وجل بان له ان يفعل
ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء ويقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويامر بما يشاء كيف يشاء فقد اقر بالبداء
وما عظم الله عز وجل بشيء افضل من الاقرار بان له الخلق والامر والتقديم والتاخير
واثبات ما لم يكن ومحو ما قد كان والبداء رد على اليهود لانهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر
فقلنا ان الله كل يوم فى شان يحيى ويميت ويرزق ويفعل ما يشاء والبداء ليس من ندامة
وانما هو ظهور امر تقول العرب بدا لى شخص فى طريقى اى ظهر قال الله عز وجل وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون اى ظهر لهم ومتى ظهر لله تعالى ذكره من عبد صلة لرحمه
زاد فى عمره ومتى ظهر له قطيعة رحم نقص من عمره ومتى ظهر له من عبد اتيان الزنا نقص من
رزقه وعمره ومتى ظهر له فيه التعفف عن الزنا زاد فى رزقه وعمره انتهى ومراده من الظهور لله
تعالى التحقق والوجود والخروج من الليسية الى الايسية واطلاق الظهور على الوجود
بعد العدم شايع لا يقال اسباب الامور ايضا من الله تعالى فلا معنى لتبديل المسببات بتبدل
الاسباب لانا نقول افعالنا الاختيارية بل وكذا افعال البهائم اذا كانت اختيارية وكذا
ما يتولد من تلك الافعال لا نسلم انها مستندة بالذات الى الله تعالى فحينئذ لا نسلم ان جميع
اسباب المصالح والمفاسد من قبل الله تعالى ومن هنا ظهر ان القول بالبداء بهذا المعنى
بعينه القول باختياره تعالى فى افعاله وعلى هذا يتفرع اكثر احكام الشرع من النسخ
وتبديل الشرايع وارسال الرسل والترغيب فى العبادات والنهى عن المحرمات والحث على
الدعاء والصدقة وصلة الرحم وكل هذه الامور من ضروريات الاسلام فمن لا يسلم البداء
بهذا المعنى فينبغى ان ينكر كل تلك الامور وقال شيخ الطائفة فى كتاب الغيبة انه لا يمتنع

ص ٦٥ ان يكون الله تعالى قد وقت هذا الامر فى الاوقات التى ذكرت فلما تجدد ما تجدد تغيرت المصلحة واقتضت تاخيره الى وقت آخر وكذلك فيما بعده ويكون الوقت الاول كل وقت يجوز ان يؤخر مشروطا بان لا يتجدد ما يقتضى المصلحة تاخيره الى ان يجيئ الوقت الذى لا يغيره شيئ فيكون محتوما وعلى هذا يتأول ما روى فى تاخير الاعمار عن اوقاتها والزيادة فيها عند الدعاء وصلة الارحام وما روى فى تنقيص الاعمار عن اوقاتها الى ما قبلها عند فعل الظلم وقطع الرحم وغير ذلك وهو تعالى وان كان عالما بالامرين فلا يمتنع ان يكون احدهما معلوما بشرط والآخر بلا شرط وهذه الجملة لا خلاف فيها بين اهل العدل وعلى هذا يتأول ايضا ما روى من الاخبار المتضمنة للفظ البداء ويبين ان معناه النسخ على ما يريده جميع اهل العدل فيما يجوز فيه النسخ او تغير شروطه ان كان طريقها الخبر عن الكائنات لان البداء فى اللغة هو الظهور فلا يمتنع ان يظهر لنا من افعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه او نعلم ولا نعلم شرطه اه

وقال السيد الداماد فى نبراس الضياء ان البداء منزلته فى التكوين منزلة النسخ فى التشريع فما فى الامر التشريعى والاحكام التكليفية نسخ فهو فى الامر التكوينى والمكونات الزمانية بداء فالنسخ كانه بداء تشريعى والبداء كانه نسخ تكوينى ولا بداء فى القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس الحق والمفارقات المحضة من ملائكته القدسية وفى متن الدهر الذى هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات ووعاء عالم الوجود كله وانما البداء فى القدر وفى امتداد الزمان الذى هو افق التقضى والتجدد وظرف التدريج والتعاقب وبالنسبة الى الكائنات الزمانية ومن فى عالم الزمان والمكان واقليم المادة والطبيعة وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعى وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ انبتات استمرار الامر التكوينى وانتهاء اتصال الافاضة ومرجعه الى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الافاضة لا ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه فى حد حصوله انتهى. وقال مولانا المجلسى فى البحار انهم عليهم السلام انما بالغوا ١١

ص ٦٦ فی البداء ردّا علی الیهود الذین یقولون ان الله قد فرغ من الامر ومن النظام ولبعض المعتزلة الّذین یقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة علی ما هی علیه الآن معادن ونباتا وحیوانا وانسانا ولم یتقدم خلق ادم علی خلق اولاده والتقدم انّما یقع فی ظهورها لا فی حدوثها ووجودها فانّما اخذ واهذه المقالة من اصحاب الکمون والظهور من الفلاسفة وعلی بعض الفلاسفة القائلین بالعقول والنفوس الفلکیّة وبان الله تعالی لم یؤثر حقیقة الا فی العقل الاوّل فهم یعزلونه تعالی عن ملکه وینسبون الحوادث الی هؤلاء فنفوا ذلک واثبتوا انه تعالی کل یوم فی شأن من اعدام شیئ واحداث اخر واماتة شخص احیاء آخر الی غیر ذلک لئلا یترک العباد التضرع الی الله ومسئلته وطاعته والتقرب الیه بما یصلح امور دنیاهم وعقباهم ولیرجوا عند التصدّق علی الفقراء وصلة الارحام وبرّ الوالدین والمعروف والاحسان ما وعدوا علیها من طول العمر وزیادة الرزق وغیر ذلک انتهی . اما المناسبة بین المعنی الحقیقی للبداء والمعنی المجازی فهی وجهة الصورة الظاهرة فی کل صور فی البداء ومشابهتها مع الصورة التی تکون عند تبدّل الرأی بحسب الظاهر وان لم یکن هی کذلک بحسب الحقیقة وکذلک النسخ فان الحکم فیه یکون محدودا فی علمه سبحانه من اوّل الامر بامد معین لکنه حیث یکون فی مقام البعث غیر مقید بوقت خاص فاذا کشف عن زواله قیل انه قد نسخ مع انه لم یکن من اوّل الامر لهذا الحین اما المصلحة فی اظهار ما یبدو فیه بحسب الظاهر فهی ربما تکون الحث علی الدعاء والالتجاء الی الله سبحانه وقد تکون التندب الی بعض الخیرات کالصدقة ونحو ذلک .

القول

فی انه تعالی حیّ

وقد اتفق العقلاء ودلّ السمع المتواتر علیه ولکنه لیس علی حد ما یقال ان الانسان حیّ فانها عبارة عن اعتدال المزاج النوعی وقوة الحس والحرکة او قوة الاعتدال النوعی اما

حيوته سبحانه فليست الا عبارة عن صحة العلم والقدرة وليست كما تقول الاشاعرة صفة زائدة تقتضي ان تكون ذاته لاجلها متصفة بالقدرة والعلم كيلا يجب لتخصصها بهما تخصيص من غير مخصص اذ فيه مع النقص تخصص ذاته سبحانه بالحيوة هو لو احتاج الى مخصص اخر لزم التسلسل بل ذاته سبحانه بنفسها مباينة لسائر الذوات فهي متخصصة بنفسها لما لها من وجوه الكمال ولا تحتاج بعد ذلك الى مخصص اخر وصفاته سبحانه كلها عين ذاته كما ياتي .

القول

في انه هو تعالى مريد

قد اتفق الحكماء والمتكلمون وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في الكتاب والسنة ولكن اختلفت الانظار في بيان حقيقة ارادته سبحانه على اقوال الاول ما ذهب اليه اكثر المحققين من المعتزلة والامامية وهو ان الارادة هي الداعي اعني العلم بالمصلحة او المفسدة وليست زائدة والا لزم التسلسل او تعدد القدماء والجواب انه يلزم ذلك مع زيادتها على ذاته سبحانه فلا بد ان تكون عينها كسائر صفاته ولكن لا يلزم اتحادها مع العلم في المفهوم فلم لا تكون امرا مغايرا له كالقدرة . الثاني مذهب الاشاعرة وهو انها صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها لان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع في بعض الاوقات مع استواء نسبة الذات الى الكل يحتاج الى صفة من شانها التخصيص وهي الارادة وفيه انه يكفي للتخصيص لعلمه بالاصلح وعلى تقدير مغايرتها له بالمفهوم ايضا لا نوافق على ان تكون زائدة على الذات بل تكون عينها كالعلم والقدرة الثالث ما ذهب اليه الجبائية وبعض غيرهم من انها صفة زائدة قائمة لا بمحل وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض اما بان يريد وا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة لان المعد

ص ٦٨ يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين ولا معنى للارادة الا المخصص
كذلك والمعدات قائمة بذواتها ويرد عليه ح انه خروج عن قانون الملة الى القول
بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها الى غير النهاية
اوبانهم راوا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله
لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما
لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها ويرد عليه انه
لم لا يجوز ان تكون الارادة ثابتة منذ الازل متعلقة بالحدوث في وقت معين
الرابع قول الكرامية انها صفة حادثة قائمة بذاته وفيه انه مستلزم لحدوث
ذاته الخامس قول ضرار ان ارادته تعالى نفس ذاته وفيه ان جميع صفاته كذلك
ولكن لا يكفي ذلك في مقام بيان المفهوم السادس انها صفة سلبية وهي كون الفاعل
ليس بمكره ولا ساه وفيه ان كونها وجودية امر معلوم السابع قول الحكماء انها
العلم بالنظام الاكمل وذلك ان ارادته تعالى هي العناية بالمخلوقات وهي تمثل النظام
الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات
المترتبة الغير المتناهية التي يجب ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
وهذا هو المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب التفصيل ولا يخفى ان اثبات
الارادة لله سبحانه لا يتم على قول الحكماء بانه الفاعل الموجب وعلى اي حال فالتحقيق
في المقام انه لا ريب فيما ثبت وتقرر قبل ذلك انه تعالى كان في ازل الازال عالما
بجميع الامور من جميع الوجوه ومنه العلم بوجود المصلحة في ايجاد زيد في سنة كذا
وفي وقت كذا وهو كاف في وجود كل شيء في وقته المناسب له فهو من حيث اقتضائه
ايجاد الشيء في وقته ارادة له وهي ثابتة لذاته سبحانه منذ الازل ولكن
لما كان القول بقدم الارادة موهما لعدم مدخلية اعمال العباد فيما قدر لهم من الخيرات
وكان المقصود الاهم عند الشارع اثبات اختيار الواجب تعالى في كل وقت من جميع الجهة
ليعرف الناس فائدة الدعاء والصدقة ونحو ذلك ورد في الكتاب السنة ما يدل

على ان ارادته تحدث بحسب المصالح والمفاسد وعنوانها نفس الايجاد نفسه قال سبحانه
(انّما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) وقال (ان يشا يذهبكم ايّها الناس
ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا) وقال (من ذا الّذى يعصمكم من الله ان اراد
بكم سوءً او اراد بكم رحمة) وفى توحيد الصّدوق عن الصّادق عليه السلام حين قيل له لم يزل الله مريدا
قال ان المريد لا يكون الا المراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثمّ اراد وفيه بالاسناد
عن بكير بن اعين قال قلت لابى عبد الله عليه السلام علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفقان
فقال العلم ليس هو المشيئة الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله تعالى ولا تقول
سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انّه لم يشأ فاذا شاء كان الذى
شاء كما شاء وعلم الله سابق المشيئة انتهى ومعنى قولنا (ان شاء الله) فى افعالنا
الاختيارية على كون المشيئة بمعنى الايجاد ان اوجد الله تعالى اسبابه الخارجية
المتوقف عليها فعلك لعبد كما لا يخفى وروى ابن بابويه باسناده عن صفوان بن يحيى قال
قلت لابى الحسن عليه السلام اخبرنى عن الارادة من الله تعالى او من المخلوق فقال الارادة
من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك واما من الله عز وجل فارادته احداثه
لا غير ذلك بقوله كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف كذلك كما انّه بلا كيفية

انّه تعالى سميع بصير

وذلك مما قامت عليه الضرورة الدّينية ونطقت به الآيات القرآنية والاحاديث
المتواترة وبه تمّ الحجة لابراهيم حيث قال (يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى
عنك شيئا) قال سبحانه (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) ولا يلزم من ثبوتهما له
اثبات الآلات والجوارح له سبحانه فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
ومعنى كونه سميعا بصيرا انّه يعلم ما يدرك لنا بلحظ العين والقوة السامعة
كما فى الكافى عن الجواد عليه السلام حين سئل كيف سمينا ربنا سميعا قال لانّه لا يخفى عليه ما يدرك
بالاسماع ولم نصفه بالسمع المعقول فى الرأس وكذلك سمّيناه بصيرا لانه لا يخفى عليه

ص ٧٠ ما يدرك بالابصار من لون او شخص وغير ذلك ولم نصفه ببصر بالخطرة العين
ونحوه عن ابي الحسن الرضا ﴿ع﴾ وبه يندفع ما يقال ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول مع ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء
الصفة فيه ولا يتحسن النقض بالذوق والشم واللمس لان ثبوت العلم بمتعلقاتها
لله سبحانه المصحح لاطلاقها عليه بنحو من المعنى ما يجدي مع وقوع اطلاقها عليه سبحانه
في الكتاب والسنة وليس كذلك في هذه الصفات

انه تعالى متكلّم

قد ورد اسناد الكلام اليه سبحانه في الشريعة القطعية واجمع عليه المسلمون
لكنهم اختلفوا في معناه فمنهم من رأى انه لابد في اطلاق المشتق من قيام المبدأ بالذات
وح لابد من قيام الكلام بذاته تعالى فمنهم الاشاعرة ذهبوا الى ان كلامه ليس من جنس
الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة
هو بها امر وناه وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبّر
عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فتوراة وبالعبرانية فانجيل وهكذا فالاختلاف
في العبارات دون المسمّى وذلك لان الكلام الحسي المنتظم من الحروف المسموعة حادث
غير قارّ الاجزاء فيمتنع قيامه بذاته سبحانه فتعين ان يكون هو المعنى ويكون
قديما لما عرفت وفيه اولا منع وجوب قيام المبدأ بما صدق عليه المشتق نظير التمّار
فانه من باع التمر لا من قام التمر ونحوه كثير وثانيا انه على تقدير اشتراط القيام
في الاطلاق فانما هو بالنظر العرفي لا الدقيق والا لما صح اطلاق الموجود على شيء من
الاشياء بناء على ما زعم الاشاعرة من ان وجود كل شيء عين ماهيته وكذا على الممكن بناء
على ان الوجود هو الله تعالى والممكن مفاض منه وكذا اطلاق الواجب على الصلوة مثلا لان الوجوب
والحرمة من احكام الله تعالى والحكم خطاب منه سبحانه قائم به ونحو ذلك وثالثا ان مبدأ اشتقاق
المتكلم هو التكلم لا الكلام والتكلم قائم به سبحانه بمعنى ايجاد الكلام ورابعا انه لو كان المراد من المتكلم من قام به الكلام وكلامه
سبحانه عبارة عن المعنى النفسي فما معنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله فان المراد منه هذا التوراة المؤلف من الحروف

وقوله تعالى كلم الله موسى تكليما والظاهر ان المراد منه قوله تعالى انى انا الله رب ص ٧١
العالمين الذى نودى به من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة فلابد
لهم ح اما من الالتزام بقيام الكلام الحسى بالله تعالى او القول بما نقول به فى اسناد الكلام
اليه واستدل الاشاعرة ايضا بان من يورد صيغة امر ونهى واخبار او استخبار او غير
ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ فالمعنى الذى يجده فى نفسه ولا يختلف
باختلاف العبارات بحسب اللغات والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها فى نفس
السامع ليجرى على موجبها هو الذى نسميه كلام النفس ومغايرته للعلم والارادة سيما
فى الاخبار بما لا يعلمه والانشاء الغير الطلبى فى غاية الظهور وفيه ان الكلام على
قسمين خبر وانشاء والخبر قد يكون مذعنا به للمتكلم وقد يكون غير مذعن به
والانشاء قد يكون طلبيا وقد يكون غير طلبى والطلبى قد يكون بداعى الطلب
الحقيقى وقد لا يكون ونحن اذا راجعنا الى انفسنا لا نجد فيها عند الاخبار الاذعانى الا
تصورات اجزاء القضية مع الاذعان وفى غير الاذعانى تلك التصورات بدون
الاذعان وعند الانشاء الطلبى بداعى الطلب تصور اطراف الطلب مع الشوق الى تحقق
متعلقه وفى غير داعى الطلب ذلك التصور مع ارادة اظهار الطلب بداع من الدواعى
وفى غير الطلبى من انحاء الانشاء كيفيات خاصة كالتعجب والرجاء مع ارادة صورة
للالفاظ المؤدية لها فى الحقيقى منها وفى غير الحقيقى مجرد ارادة اظهار تلك الكيفيات
من غير تحقق لها واقعا هذا كل ما نجده فى انفسنا عند الكلام ولا شك ان شيئا منها
لا يسمى عندهم الكلام النفسى وما سوى ذلك لم نتعقله الى الحين مع ان الكلام اللفظى
لا ينحصر فى الاخبار والانشاء بل قد يكون مثل غلام زيد ونحوه ولا نعقل شيئا يكون
مصداق الكلام النفسى فيه وما يقال من انه شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم
الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون فى نفسى كلام وزورت فى نفسى
مقالة وقال الاخطل:

ان الكلام لفى الفؤاد وانما　　　جعل اللسان على الفؤاد دليلا

و فى التنزيل ويقولون فى انفسهم ففيه ان الاستعمال اعمّ من الحقيقة والمجاز والكلام كما هو
المتبادر منه ليس الا عبارة عن الالفاظ المسموعة كما لا يخفى ومنهم الحنابلة قالوا ان كلامه تعالى
حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
ان الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهو شيء بديهي السخافة فان الكلام
على ما هو المشهود فيه امر غير قار الذات لا يوجد الجزء اللاحق منه الا بعد انقضاء
السابق فكيف يكون قديما ثابتا فى ذاته سبحانه منذ الازل ومنهم الكرامية قالوا ان
المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وكلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرّقوا بينهما بان كل ماله ابتداء
ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة وهذا المذهب ركيك على حد لم يتعرض اكثرهم لجوابه
۲۱ | ۱۱ وهو جدير بذلك اما مذهب الفرقة المحقّة الامامية فهو ان الله متكلم
باعتبار ايجاده الالفاظ والاصوات فى اى جسم يريده وبحسبه ينضبط التعبير
ما زى فى الكلام بالمضى والحال والاستقبال وهو متعذر فى الغاية بناء على الكلام النفسى
الذى يقول به الاشاعرة كما اعترف به العلامة القوشجى ويلزم على قول الاشاعرة
صحة قول من انكر كون ما بين الدفتين من القرآن كلام الله سبحانه مع انه من
من ضروريات الدين وقد ارشد الى ما ذهبنا اليه فى معنى كلامه سبحانه الكتاب
العزيز قال الله تعالى (افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون
كلام الله ثم يحرفونه) وقال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ثم قال يا موسى
انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى) وقال (وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله) وقال (يريدون ان يبدلوا كلام الله) و
قال (وكلم الله موسى تكليما) الى غير ذلك من الايات الشريفة نعم قد ورد فى بعض
الاخبار النهى عن القول بان القرآن مخلوق مع التصريح بانه محدث ليس بقديم وذلك
لان المخلوق فى اللغة قد يأتى بمعنى المكذوب فيقال كلام مخلوق اى مكذوب وقد

قال الله تعالى (انّما تعبدون من دون الله اوثانا وتخلقون افكا) وقال حكاية عن الكفار ص ٧١
(ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة ان هذا الا اختلاق) فمن هذه الجهة منع النبي من اطلاق
المخلوق عليه وروى محمد بن بابويه باسناده انه كتب علي بن محمد عليهما السّلام الى بعض
شيعته ببغداد بسم الله الرحمن الرحيم عصمنا الله واياك من الفتنة فان يفعل فاعظم
بها نعمة والّا يفعل فهي الهلكة نحن نرى ان الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها
السائل والمجيب فتعاطى السائل ما ليس له وتكلّف المجيب ما ليس عليه وليس الخالق
الا الله عز وجل وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا تجعل له اسما من عندك فتكون
من الضّالّين جعلنا الله واياك من الّذين يخشون ربهم بالغيب وهم من السّاعة
مشفقون .

انّه تعالى صادق

وهو من ضروريات مذهبنا معاشر الامامية لانّ الكذب قبيح وايضا لو جاز الكذب في
كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب ونحو ذلك وفي ذلك من المفاسد
ما لا يحصى امّا الاشاعرة فهم وان قالوا بذلك الّا ان مسلكهم في اثبات الكلام النفسي لا يدع
لهم موضع قدم في الثبات عليه لانّه اذا كان الكلام النفسي هو المطابق للكلام اللفظي
بعينه لزم الكذب في مثل الاخبار عن فرعون بقوله انا ربكم الاعلى وعن نوح انه نادى ابنه
وهو في معزل يا بني اركب معنا ونحو ذلك اذ هو بعد ما كان قديما فانّه قبل فرعون
وقبل قولهما ما اخبر عنه فيكون كذبا وان كان الكلام النفسي غير مطابق للكلام اللفظي تأتّى
الكذب في الكلام اللفظي من غير مانع منه كما اعترف به شارح المواقف حيث انه بعد
الاستدلال على كونه سبحانه صادقا بان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا
ويلزم ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا قال ان هذا
الوجه انّما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا
والّا لزم النقصان في صفاته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات

التي يخلقها في جسم الدالة على معان مقصودة (ثم قال) اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الافعال وبين القبح العقلي فيها فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى وقال بعضهم ان الدليل المعتمد عند الاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا اجماع العلماء والانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله فضلا عن صدقه وفيه ان دلالة المعجزات موقوفة ايضا على الحسن والقبح العقليين كما لا يخفى، اما قولهم انه لم يجر عادة الله بتصديق الكاذب فمردود اولا بان عدم جريان العادة به غير معلوم اذ من المحتمل ح ان جملة من الانبياء السابقين لم يكونوا انبياء وكان ظهور المعجزات على ايديهم من قبيل تصديق الكاذب وثانيا بان الاستمرار على طبق العادة ليس بواجب على الله تعالى عندهم كما لا يخفى .

صفات اخر قيل بثبوتها

اعلم ان الصفات المذكورة هي الصفات الثبوتية المتفق عليها بين المسلمين وههنا صفات اخر اختلفت الامة فيها فقال بعضهم انه ليست هناك وراء الصفات المتقدمة صفة واستدل عليه بوجوه الاول انه لا دليل فيجب نفيه وفيه ان عدم الدليل لا يدل على انتفاء المدلول الثاني انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات ولو كان هناك صفة اخرى لعرفناها ببيان العارفين الكاملين وفيه منع التكليف بذلك وانما التكليف بقدر الطاقة فالحاصل انه لا يمتنع ان تكون صفات اخر للواجب تعالى بحيث لا يكون للعقول البشرية اليها سبيل وتكون معلومة للانبياء والاوصياء دون عامة الخلق نعم انا لا نكلف بعلمها من غير بيان ونحن لم نطلع على صفة اخرى لا ترجع الى الصفات المتقدمة كما سيتضح وقال ابو الحسن الاشعري بصفات زائدة اخر مغايرة للصفات السبع فمنها البقاء ولا مجال لانكاره وانما الشان في كونه صفة على حدة مغايرة للوجود في الحال الثاني ام هو

عين الوجود والنزاع لنا فيه فليك لجد دى ذكل صفاته عندنا عين ذاته واما الاشعرى فقد
استدلّ على مذهبه بان الواجب باق بالضرورة فلابدّ ان يقوم به معنى هو البقاء وليس
عبارة عن الوجود لانفكاكه عنه كما في ان الحدوث وفيه اوّلا انا لا نسلّم وجوب قيام مبدأ
الاشتقاق في ذات المشتق فيجوز ان يكون باقيا بنفس ذاته وثانيا ان الذى نعقله من
البقاء هو الوجود الاستمرارى وما ذكر من انفكاك الوجود عن البقاء معارض بانفكاكه عن الحدوث
كما في الان الثانى مع ان الاشعرى معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا على الوجود والا لزم التسلسل
فالحق ان الحدوث والبقاء كلاهما نحوان من الوجود لاغير ويدلّ على ما ذهبنا اليه وراء ما سيجئ
من عينية الصفات لذاته طرا وجوه الاوّل انه لو كان البقاء زائدا لكان للبقاء والا لم
يثبت لذاته البقاء فيلزم التسلسل نقول ان البقاء باق لذاته قلنا فلم لا يكون الواجب
سبحانه باقيا لذاته من غير صفة زائدة الثانى انه لو لم يكن الواجب باقيا بنفس ذاته
بل بصفة زائدة لم يكن واجبا بالذات لان الواجب بالذات ما يمتنع عليه العدم بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عما عداه الى غير ذلك من الوجوه التى تاتى في عينية صفاته سبحانه
لذاته مطلقا ومنها القدم ولا ريب في انه من لوازم وجوب الوجود ولذا لم يختلف فيه احد
من اهل الاسلام ولكن الشان انه هل هو قديم بذاته او بصفة وراء ذاته والعجب ان الاشاعرة
مع قولهم في جميع صفاته سبحانه انها زائدة قد اتفقوا ههنا مع العدلية على انه قديم بنفسه
الا ابن سعيد منهم فذهب الى الثانى مستند الى ان القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا
تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اوّل
زمان حدوثه بل بعد فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات
فكذا القديم الذى هو القديم بلانهاية وفيه انه من قياس الواجب على الممكن وهو
باطل ومنها الاستواء لقوله سبحانه الرّحمن على العرش استوى وقد اختلف الاصحاب
فالاكثرون على ان الاستواء هو الاستيلاء فيرجع الى صفة القدرة قال الشاعر:

قد استوى عمرو على العراق   من غير سيف ودم مهراق

وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم　　تركناهم صرعى لنسر وطائر

وتخصيص العرش للاشعار بالاعلى على الادنى ويؤيده ما في البحار عن المجالس باسناده
عن ابي الحسن موسى وقد سئل عن معنى قول الله على العرش استوى فقال استولى على مادق وجل
وما في التوحيد في حديث طويل سأل الزنديق فقال ابو عبد الله هو مستول على العرش الى
آخره وقال بعضهم الاستواء بمعنى قصد الشيء والاقبال اليه فيعود الى صفة الارادة ويضعف
بان ذلك يتعدى بالى دون على فيصح في قوله ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات
دون الآية المذكورة الا بالتضمين وقد ورد في جملة من الاخبار تفسير الاستواء بالمساواة في
النسبة مع جميع الاشياء ولعله مع تضمين معنى الاستيلاء المناسب لكلمة "على العرش"
كما لا يخفى ومنها الوجه لقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وكل شيء
هالك الا وجهه جعله الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه وابو اسحق الاسفرائني
صفة زائدة وقال في قول آخر انه الوجود ودفع قوله بانه صفة زائدة صاحب المواقف
بان الوجه وضع للجارحة ولا يجوز ارادته في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة
لنا بل لا يجوز وضعه .... لما لا يعقله المخاطب فتعين المجاز والتجوز
عما يعقل ويثبت بالدليل متعين انتهى اقول يجب في امثاله الرجوع الى الراسخين في العلم
المعصومين ففي التوحيد وغيره باسناده عن ابي حمزة قال قلت لابي جعفر عليه السلام
قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال فيهلك كل شيء ويبقى الوجه ان الله عز وجل
اعظم من ان يوصف بالوجه ولكن معناه كل شيء هالك الا دينه والوجه الذي يؤتى منه
وفي البصائر باسناده عن ابن المغيرة قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فسأله رجل
عن قول الله كل شيء هالك الا وجهه قال ما يقولون فيه قلت يقولون يهلك كل شيء الا
وجهه فقال يهلك كل شيء الا وجهه الذي يؤتى منه ونحن وجه الله الذي يؤتى منه الى
غير ذلك من الاخبار والسيد المرتضى طاب ثراه في الامالي بعد ذكر عدة من معاني الوجه
قال ان الوجه قد يعبر به عن الذات واستشهد عليه بآيات ثم قال وجه آخر قد روى عن
بعض المتقدمين وهو ان يكون المراد بالوجه ما يقصد به الى الله تعالى ويتوجه به نحو القربة

اليه وعلى ئ فقد ظهر ان الوجه ليس من الصفات الثبوتية كما زعمت طائفة من الاشاعرة

ومنها اليد لقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى فاثبت ابو الحسن الاشعرى صفتين ثبوتيتين زائدتين والاكثرون على انه مجاز عن القدرة وهو الصحيح لما روى محمّد بن بابويه فى التوحيد باسناده عن محمّد بن مسلم قال ابو جعفر الباقر عليه السّلام اليد فى كلام العرب القوة والنّعمة قال واذكر عبدنا داود ذا الايد وقال والسماء بنيناها بايد اى بقوة وقال وايدهم بروح منه اى قواهم ويقال لفلان عندى ايادٍ كثيرة اى فواضل واحسان وله عندى يد بيضاء اى نعمة وايضا عن الرّضا ع قال بيدىّ يعنى بقدرتى وقوتى وقيل فى تفسير اليد وجوه كثيرة الّا ان ما ورد فى الخبر اظهر ما قيل فى ذلك .

ومنها العينان قال تع : تجرى باعيننا ولتصنع على عينى قال الاشعرى تارة انها صفة زائدة وتارة انّها البصر وهو مردود لامتناع الجارحة والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال والاولى ان يحمل على التجوز بمعنى قريب قال الصّدوق ره : تجرى باعيننا . اى : بحفظنا . وكذلك قوله عز وجل : ولتصنع على عينى معناه : على حفظى وبهذا الفا يتر وردفى على ع انه عين الله اى : الحافظ لدينه . ومنها الجنب قال تعالى : ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر :

اما تتّقين الله فى جنب عاشق لهٗ كبد حرّى وعين ترقرق

وقال الصّدوق ره : الجنب الطاعة فى لغة العرب يقال هذا صغير فى جنب الله اى فى طاعة الله عز وجل وقال الطبرسى الجنب القرب يقال فلان فى جنب فلان اى فى قربه وجواره ومنه قوله تعالى : والصاحب بالجنب وهو الرفيق فى السفر ولا ريب ان تفريط الخلق فى امر الله وطاعته وقربه هو النكوص عن طاعة اوليائه الذين اوجب الله موالاتهم وطاعتهم ومن هذا المعنى ورد فى اخبار اولياء العصمة سلام الله عليهم فى على ع ومن بعده من الحجج انهم جنب الله الذى يقول فيه ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرّطت فى جنب الله .

ومنها اليمين . قال الله تعالى : والسّموات مطويّات بيمينه والحق ان المراد منه القدرة كما عن الصّادق ع قال : والسموات مطويّات بيمينه اى بقدرته وقوته . قيل ومنها الاصبع لما ورد

من قوله ع. قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفى رواية ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب احد يصرفها كيف يشاء والحق فيه ما استوجهه السيد المرتضى علم الهدى فى الدرر والغرر وقال انه اشبه بمذاهب العرب فى ملاحن كلامها وتصرف كناياتها وهو ان يكون المعنى فى ذكر الاصابع الاخبار عن تيسر تصريف القلوب وتقليبها ودخول ذلك تحت قدرته الا ترى انهم يقولون هذا الشئ فى خنصرى وفى يدى وقبضتى كل ذلك اذا ارادوا تيسره وتسهله وارتفاع المشقة فيه والمؤنة فكانه عليه السلام لما اراد المبالغة فى وصفه تعالى بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة وان كان غيره تعالى يعجز عن ذلك ولا يتمكن منه قال انها بين اصبعين من اصابعه كناية عن هذا المعنى اختصارا للفظ الطويل وجريا على مذهب العرب فى اخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ انتهى واعلم ان امثال تلك المذكورات كثير من الامور التى توهم انها من الصفات الثبوتية وهى اما مأولة او راجعة الى الصفات المتقدمة منها الحجاب. قال الله تعالى: كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون. وقال: ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب ولا ريب ان الحجاب بمعناه الظاهرى لا يناسب الا الى الاجسام ولكن المراد منه فى الاية الاولى انهم عن ثواب ربهم محجوبون. قاله الرضا عليه السلام وفى الثانية قال السيد المرتضى ره: ليس فى الاية اكثر من ذكر الحجاب وليس فيها انه حجاب له تعالى او لمحل كلامه او لمن يكلمه واذا لم يكن فى الظاهر شئ من ذلك جاز الصرف الى غيره عز وجل مما يجوز ان يكون محجوبا فقد يجوز ان يريد تعالى بقوله او من وراء حجاب انه يفعل كلاما فى جسم محتجب عن المتكلم غير معلوم له على سبيل التفصيل فيسمع المخاطب الكلام ولا يعرف محله على طريق التفصيل فيقال على هذا هو متكلم من وراء حجاب ومنها المجئ: قال تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا والمراد به: جاء امر ربك او قضاؤه او محاسبته وتعالى عن ان يتصف بالمجئ والذهاب لقيام البراهين على انه ليس بجسم ومنها الاتيان قال تعالى: هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة. والمراد منه ظهور آثاره كما يقال دخل الامير البلد ويراد منه دخل جنده ومنها الساق. قال تعالى: يوم يكشف عن ساق ويدعون

الى السجود قال الزمخشري: الكشف عن الساق والابداء عن الخدام[1] مثل في شدة الامر وصعوبة الخطب واصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب وابداء خدامهن عند ذلك قال حاتم:

اخو الحرب ان عضت به الحرب عضها   وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا

وقال آخر:

تذهل الشيخ عن بنيه وتبدي   عن خدام العقيلة العذراء

فمعنى يوم يكشف عن ساق: يشتد الامر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق كما تقول للشحيح يده مغلولة ولا يد ثم ولا غل وانما هو مثل في البخل اهـ ومنها الاستهزاء والخدع والمكر قال الله تعالى سخر الله منهم. وقال: الله يستهزئ بهم. وقال: ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين. وقال عز وجل: يخادعون الله وهو خادعهم. قال الرضا ع ان الله عز وجل لا يسخر ولا يستهزئ ولا يمكر ولا يخادع ولكنه عز وجل يجازيهم جزاء السخرية والاستهزاء وجزاء المكر والخديعة. وعلى طبقه جرى المفسرون في هذه الآيات قال الطبرسي: انما اضاف الله سبحانه المكر الى نفسه على مزاوجة الكلام كما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والثاني ليس باعتداء انما هو جزاء ــــ والعرب تسمي الجزاء على الفعل باسمه وفي التنزيل: وجزاء سيئة سيئة مثلها. وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. وقال عمرو بن ام كلثوم:

الا لا يجهلن احد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقيل في معنى الاستهزاء وجوه اخر ومنها الحجزة كما ورد في الاثر عن امير المؤمنين ع ان رسول الله ص يوم القيامة آخذ بحجزة الله ونحن آخذون بحجزة نبينا وشيعتنا آخذون بحجزتنا قلت يا امير المؤمنين وما الحجزة قال الله اعظم من ان يوصف بالحجزة او غير ذلك ولكن رسول الله ص آخذ بامر الله ونحن آل محمد آخذون بامر نبينا وشيعتنا آخذون بامرنا ومعناه اخبار اخر ومنها النسيان قال تعالى: نسوا الله فنسيهم ومعناه كما في الحديث انه [illegible] من

---

(1) الخدام كتاب موضع الخلخال .

ص٨٠ نسيه ونسي لقاء يومه بان نسيهم انفسهم وقوله عزّ وجلّ : فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء
يومهم هذا اى نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا قال الصدوق اى لا يجعل
لهم ثواب من كان يرجو لقاء يومه . ومنها النور . قال تعالى الله نور السموات والارض
الاية . قال الرضا ؏ هاد لاهل السماء وهاد لاهل الارض . ومنها الصورة كما روى عن النبيّ
ان الله خلق آدم على صورته والمراد به على تقدير ان يكون الضمير عائدة الى الله سبحانه ما قال
الصادق ؏ ان المراد منه على الصورة التى اصطفاها واختارها على سائر الصور فاضافها الى
نفسه كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه وفى توحيد الصدوق ان الرواية ليست
على مايزعم الناس وقد حذف منها صدرها وذلك ان النبيّ رأى رجلا يقول لرجل قبح الله
وجهك ووجه من يشبهك فقال ؏ : لا تقل هذا فان الله خلق آدم على صورته فليس
الضمير عائدا الى الله سبحانه . ومن الصفات التى وقع الخلاف فيها التكوين واشتهر
القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى وينسب الى القدماء الذين كانوا قبل الشيخ
ابى الحسن الاشعرى حتى قالوا ان قول ابى جعفر الطحاوى له الربوبية ولا مربوب والخالقية
ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود واطنبوا فى اثبات
ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكوّن وان ازليته لا يستلزم ازلية المكوّنات وتمسكوا
عليه بوجوه الاول ان البارى تعالى مكوّن اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال ولابد
ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والجواب ان التكوين هو الايجاد وهو
من صفات الفعل لا من صفاته تعالى حقيقة نعم منشأ انتزاعه صفة لله سبحانه وهى القدرة
مع مقارنة الارادة وهما صفتان ذاتيتان ازليتان ولكنهما ليستا زائدتين على الذات كما
سيجيئ الثانى ان البارى سبحانه تمدّح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ المصوّر فلو
لو لم يثبت التكوين فى الازل لزم الكذب والجواب منع قدم الكلام لما تقدّم والكمال له
سبحانه هو القدرة على التكوين منذ الازل لا التكوين بالفعل الثالث قوله سبحانه
انّما قولنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فخلق الاشياء بكلمة ازلية هى كلمة كن
وهى صفة التكوين والجواب بطلان نسبة الكلمة والكلام الى ذاته حقيقة وما ذكر فى الاية

الشريفة مجاز عن تحقق الموجود مع ارادته سبحانه من غير توقف ولا تأخر والحق انه لا يعقل ص ٨١
من التكوين الا الاحداث ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر
فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل ولان التكوين لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة
امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية هي مبدأ التكوين
والايجاد وهي مغايرة للقدرة فان مقتضى القدرة صحة الايجاد وعدمه معا والتكوين هو
ما يوجب الايجاد قلنا مبدأ التكوين والايجاد هو القدرة والارادة الازلية اعني العلم
بالاصلح وهذه القدرة مع ضميمة الارادة هي التي توجب التكوين لا غير. هذه هي معظم
الامور التي يتوهم انها من الصفات الثبوتية للواجب.

القول في عينية الصفات

من اهم الامور بيان ان تلك الصفات الثبوتية هل هي عين ذات الواجب
تعالى او غيرها زائدة عليها اعلم ان من الصفات ما اتفقوا على انها لا تقتضي ثبوت
صفات زائدة له تعالى وذلك ما كان من قبيل الاضافات المحضة او يرجع الى السلب
المحض ككونه تعالى واحدا ومجردا وليس في جهة ولا حيز وانه الاول والآخر والعلي والعظيم
والقابض والباسط والرافع والخافض ومنشأ هذا الاتفاق ان الصفات الاضافية لا تزال
متوقفة على الغير متجددة متغيرة متعاقبة فلا تصلح لان تكون عين ذاته تعالى للمنافاة
بين الوجوب والقدم ولا زائدة عليها قائمة بها لبطلان كونه محل الحوادث متغيرا بها مستكملا
منها واما الصفات السلبية فعدم اقتضائها وجود صفة في الخارج ظاهر ولكن يرد عليه ان
الايجاد والاحياء ونحو ذلك من الصفات لو لم تكن قائمة بذاته ولو بوجود منشأ انتزاعها
فاي فارق بين الله سبحانه وبين غيره بان يكون هو موجد العالم دون غيره وهو قلب
كل الاشياء وهو مبدؤها ونحو ذلك لان المفروض ان هذه الصفات لم تتحقق لله سبحانه بانفسها
ولا بمنشأ انتزاعها لكنها لم تتحقق لغيره فلم تنسب اليه دون من سواه والتحقيق ان هذه الصفات
ثابتة لله سبحانه منتزعة عنها بوجود منشأ انتزاعها لكن الفارق بينها وبين الصفات الحقيقية

كالعلم والقدرة ان منشأ انتزاع هذه الصفات هي ذات الواجب سبحانه وحدها كما سيتضح
آنفا ومنشأ انتزاع تلك ليست هي وحدها بل بملاحظة امور اخر فان قلت على هذا يلزم ان يكون
سبحانه محلا للحوادث مستكملا بها قلت لا فان الحادث صفة انتزاعية وهي لا وجود لها بنفسها
حتى يكون سبحانه محلا لها وانما الوجود لمنشأ انتزاعها وهو ذات الواجب الازلية الذات ثمة والحدوث
والتجدد انما جاء من الجزء الاخر لمنشأ الانتزاع وهو لا يوجب التغير في ذات الواجب اما الكمال
للذات فهو كونها بحيث اذا انضم معها ذلك الحادث حصل ذلك الاثر وكونها على هذا الشان
متحقق من الازل وليس هو كونه لا يتحقق ذلك الاثر في الخارج حتى يلزم الاستكمال وقد حاول
بعض المتفلسفة المتصوفة ارجاع الصفات الاضافية كلها الى صفة واحدة وهي المبدأية والسلوب
كلها الى سلب واحد وهو سلب الامكان وقال ان التغير في جزئيات الاضافة لا يستلزم التغير
في هذا الامر الكلي والاشياء كلها على اختلافها وتكثرها نسبتها الى الذات الالهية واحدة وانها
اثر من آثاره ولا معنى من انواعه مرتبط به ومتعلق لاضافته فهي كلها في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار
وانما التعدد والاختلاف بحسبها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا ولا اختلافا في ذاته ولا صفاته
والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته لكن لا يحصل لها كثرة في ذاته
ولا تغير فيها والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها
المتعددة والمتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية
فليست الا واحدة منتسبة اليها بانتساب واحد جملي يتضمن جميع الانتسابات والتجدد فيها
ان كان فانما هو من حيث انفسها لكونها في سجن الزمان واما الواجب فهو ارفع من ان يقع
في التغير فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل انتهى
ملخصا ولا يخفى عليك ان ما ذكر من رجوع الاضافات كلها الى صفة واحدة هي المبدأية كلام شعري
لا برهان فان صفة المبدأية بملاحظة العقل متعددة على الافعال كالرزاقية ونحوها والكلام
في هذه الافعال وما ذكر من الدعوى نظريات يدعي ان الصفات الاضافية للممكنات كلها
ترجع الى الصفة المعاولية فلا تغير في الممكنات الا على حدة وما قيل في الواجب من انه ذكر من
ان التغير في جزئيات الاضافة لا يستلزم التغير في الامر الكلي فيه ان الواجب تعالى ...

حقيقي لا يقوم به من الصفات الحقيقية وغيرها الاجزئياتها واما كلياتها فانما تقوم به بالعرض فكيف
لا تتغير الذات بتغير الصفات وهذا القول نظير ان يقال انه لا يقع التغير في المتحرك بسبب الحركة
وبسبب انقضاء الزمان لبقاء طبيعة الحركة والزمان ولو تم ما ذكره من رجوعها الى المبدأية فلا
يخفى ان منشأ انتزاع المبدأية نفس ذاته تعالى فيكون حال الاضافيات كحال الصفات الحقيقية
في كونها عين الذات فلا وجه لما صرح بالاعتراف به من ان صفاته الاضافية زائدة على
الذات وما ذكره من ان الاشياء انما هي متكثرة في حد انفسها لا بالنسبة الى جناب الحق سبحانه
مدفوع بانها اذا كانت متكثرة في انفسها فصدور كل منها عن ذات الواجب يكون غير صدور
الاخر وهذا هو الاشكال والحق ما تقدم من ان هذه الصفات انتزاعية غير موجودة بانفسها
حتى يلزم كونه سبحانه محلا للحوادث واما منشأ انتزاعها فهي ذات الواجب مع امور اخر والتجدد والحدوث
ينشأ من الامور الاخر وكونها من صفات الله سبحانه انما هو بكون ذاته سبحانه احدى المباني لمنشأ
الانتزاع فلا اشكال ثم انه قد يعبر عن هذه الصفات الاضافية بصفات الفعل كما يعبر عن
الصفات الحقيقية بصفات الذات والظاهر ان صفات الفعل اخص من صفات الاضافة لان
المراد من صفة الفعل ما كان من قبيل التأثير كالخلق والتصوير والاحياء والاماتة والسخط
والرضا ونحو ذلك وان فعلية بعضها بحسب المآل كالرضا والسخط فانها عبارة عن الاثابة والعقاب
ومن الصفات الاضافية ما لا يكون من هذا القبيل كالاول والاخر والعظيم والعلي ونحو ذلك
ثم انه قد يورد على صفات الفعل بان اتصاف الواجب بها ان كان كمالا له تعالى فيلزم ان يكون
ذلك الاتصاف قديما عين ذاته تعالى فيلزم قدم الفعل والمفعول وهو باطل بالضرورة وان
لم يكن كمالا له ينبغي ان لا يكون الواجب متصفا به لان وصفه انما يكون بصفات الكمال والجواب
ان لهذه الصفات منشأ في ذاته تعالى هو كماله الذاتي وهو كون ذاته بذاته في الازل بحيث يخلق
ما يخلق في وقته ما يصوّر ويرزق ما يرزق ويتكلم مع من يتكلم ويريد ما يريد ويشاء ما يشاء
وهذا المبدأ ثابت لذات الواجب تعالى في الازل بل هو ليس الا عين ذاته واما هذه الاضافات
فهي فروع لهذا المبدأ المترتب عليه فيما لا يزال على وفق المصلحة بحسب ما يسعه الامكان والفرق
بينها وبين العلم والقدرة حيث جعلا من صفات الذات وجعلت من صفات الفعل ان

ص٨٤ العلم والقدرة بانفسهما يدلان على ذلك الكمال الذاتي القديم وصفات الفعل بانفسهما تدل على امور ناشئة من مبدأ كمال قديم وهي من حيث مبدأها تجعل صفات الله سبحانه وتنسب اليه تقدس وتعالى ومن حيث انفسها توصف بالحدوث والتجدد وتكون مدلولها هذا الامر الحادث فيتوقف الوصف بها على حدوث هذه الحوادث بخلاف العلم والقدرة فان الوصف بهما لا يتوقف على وجود معلوم ومقدور كما لا يخفى.

هذا هو الكلام في الصفات الاضافية و(اما الصفات الحقيقية) فقد وقع الخلاف فيها والنزاع فذهب الاشاعرة الى انها صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحيوة وكذا في السمع والبصر والتكلم وحيث رأوا انه مع كون هذه الصفات قديمة غير ذاته سبحانه يلزم تعدد القدماء قال بعضهم انها ليست عين ذاته ولا غيرها واتفق الكرامية على انها ليست عين الذات لكن اختلفوا في انها غير الذات والحق عند الفرقة المحقة الامامية الاثنى عشرية وفقا للفلاسفة ان الصفات الحقيقية عين ذاته سبحانه لا بمعنى انها كانت اولا متغايرة فصارت متحدة اذ هو محال بل المراد نفي الصفات واثبات الآثار لنفس الذات فكما ان الاشياء تنكشف عندنا بتوسط صفة هي المسماة بالعلم عند قيامها بنا فلذا تنكشف هي عند البارى سبحانه بدون توسط تلك الصفة بل بنفس ذاته تعالى فالعالم ليس هو من قام به العلم كما هو المشهور على السنة النحاة بل ما يقال له بالفارسية (دانا) اعم من ان يكون بذاته او بصفة من صفاته وكذلك حكم سائر الصفات فان نفس ذاته تعالى تقوم مقام الصفات في استتباع الثمرات التابعة للصفات اما المعتزلة فكلماتهم مضطربة فتارة تشعر بانهم يتفقون معنا في نفي الصفات واثبات الثمرات واخرى توهم انهم ذهبوا الى ان صفاته تعالى امور اعتبارية غير موجودة وقد يشعر بمسلك الاعتزال في هذا الباب كلام الرازي من الاشاعرة حيث قال: اما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة الاضافية المسماة بالعالمية وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات واما من اثبت صفة ما وراء العالمية فهذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات التي ثبتت لها النسبة وللقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل اه.

ص٨٥ واحتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه (الاول) قياس الغائب على الشاهد ولا ريب انه
قد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل
بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما ويرد
عليه ان قياس الغائب على الشاهد امر ظني لا يفيد اليقين بالحقيقة اذ لا بد في هذا القياس
من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهذا الاثبات مشكل جدا لجواز كون
خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع
مانعا من وجوده وايضا ان العالمية ليست معللة بالعلم بل بحضور المعلوم عند العالم سواء
كان بحضور صورته او بقيامه به او بالمعلولية او بالعينية وايضا انا لا نسلم ان حقيقة العالم
من قام به العلم وحده بل حقيقته ما يعبر عنه بدانا وهو حاصل اذا كان الانكشاف
بالذات والحقيقة التي ذكرها انما هي ناشئة من اللفظ والوضع فلا اعتداد بها في المسائل
الكلامية الا ترى ان الشيخ الاشعري حاكم بان الوجود عين الماهية مع اطلاق الموجود
والاشاعرة مطبقون على اطلاق العلي والعظيم والاول والاخر والمحيي المميت والخالق والرازق
على الله تعالى مع عدم قولهم بقيام مبادي تلك الصفات بذاته تعالى مع ان القياس في
المقام غير صحيح قطعا للفرق بين الممكن والواجب بوجوه لا تحصى (الثاني) ان اللغة والعرف
يشهدان بان العالم عبارة عمن يقوم به العلم فالله تعالى انما يكون عالما بقيام العلم
بذاته ويدل على قيام العلم بذاته الكتاب والسنة قال سبحانه: ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء ولا حاجة الى التاويل بعد صحة الحمل على الواقع والجواب منع اعتبار
قيام المبدأ في معنى المشتق الا ترى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضيء وليس يقوم به ضوء
مع ان الاعتبار اللغوي لا يعتد به في المطالب العقلية واسناد العلم اليه سبحانه يكون
من قبيل اسناد الوجود الى الانسان عند ابي الحسن الاشعري القائل بالعينية والدلائل على
نفي زيادة الصفات قائمة قطعية تضطر الى التاويل فيما يقتضي سواها كما ياتي (الثالث)
انه لو كان العلم مثلا عين ذاته لكان حمله عليها من قبيل حمل الشيء على نفسه لا يفيد فائدة
ما وليس كذلك والجواب انه انما يثبت التغاير بالمفهوم ولا نزاع فيه وانما الكلام في حقيقة الواقع

والمصداق (الرابع) انه لو كان العلم عين ذاته وكذلك القدرة لزم ان يكون العلم هو
القدرة وهو باطل والجواب انه يلزم من عدم الفرق بين مقامي المفهوم والحقيقة وبالجملة
فانا لا نقول ان العلم بمفهومه المصدري هو (الذات) وكذا القدرة بمفهومها كذلك
هي ذات الواجب سبحانه بل نقول ان ما يحصل فينا بصفة العلم يحصل له سبحانه بنفس
ذاته وكذا القدرة ومرجعه على التحقيق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها من الذات
وحدها والدليل على ما نذهب اليه امور الاول ان العقل والسمع متطابقان على انه سبحانه
مخصوص بالقدم ولو كانت صفاته سبحانه زائدة على ذاته لزم اما تعدد القدماء او كونه تعالى
محلا للحوادث وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجاب عنه الاشاعرة
اولا بان ذلك يلزم لو كانت صفاته غيره سبحانه وليس كذلك فان صفات الشيء لا تكون
عينه ولا غيره وهو مدفوع لنفي الواسطة بين العينية والغيرية وثانيا انه مع تسليم
التغاير لا يلزم تعدد القدماء لان القديم هو الازلي القائم بنفسه وهو كما ترى وثالثا ان
المجمع على بطلانه هو التعدد في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير واما قدم
الصفات فهو زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولا يخفى ما فيه من مجازفة
ظاهرة (الثاني) ان الصفات الزائدة اما ان تكون معلولة للواجب تعالى او غيره
على الثاني يلزم افتقار الواجب الى الغير وعلى الاول فصدورها من الواجب اما ان
يكون بالايجاب او بالاختيار والاول نقص في ذات الباري سبحانه والثاني يستلزم
التسلسل في صفاته وحدوثها (الثالث) انه يلزم على زيادة الصفات ان تكون
الذات الالهية محتاجة في اثار كمالها الى الصفات (الرابع) ان صفاته لو كانت زائدة
لكانت اما واجبة او ممكنة على الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني يلزم حدوث
الصفات (الخامس) انه يلزم ان يكون الاله من حيث انه اله مركبا من ذات وصفات
وقد دل على ما ذهبنا اليه من عينية الصفات لله سبحانه اخبار العترة الطاهرة
سلام الله عليهم وهي في الكثرة فوق حد الاحصاء (منها) ما في نهج البلاغة من قول
امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام : اول الدين معرفته وكمال معرفته

التصديق به، وكمال التوحيد به نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله (ومنها) ما في العيون والتوحيد بالاسناد عن الحسين بن خالد قال سمعت الرضا ع يقول لم يزل الله تبارك وتعالى عالما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا فقلت له يا ابن رسول الله ان قوما يقولون انه عز وجل لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا بحيوة وقديما بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر فقال ع من قال بذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى وليس من ولايتنا على شيء ثم قال ع لم يزل الله عز وجل عالما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته. (ومنها) في التوحيد وعنه باسناده عن ابان الاحمر قال قلت للصادق جعفر بن محمد ع اخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بصيرا عليما قادرا قال نعم فقلت له ان رجلا ينتحل موالاتكم اهل البيت يقول ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدرة قال فغضب عليه السلام ثم قال من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

فصل

في

التنزيه اي بيان الصفات السلبية

ان الله سبحانه (ليس مركبا) لا من الاجزاء الخارجية وهي التي تكون مغايرة للكل سواء كانت موجودة بالفعل متمائزة في الخارج كاجزاء السرير او غير متمائزة كالهيولى والصورة على القول به او بالقوة كاجزاء المقدار ولا من الاجزاء الذهنية وهي الاجزاء المتمائزة في الذهن المتحدة مع الكل في الوجود الخارجي بحيث يصح الحمل وبرهان ذلك ان وجوبه

ص ٨٨ الواجب تعالى عين ذاته كما تقدم الكلام فيه ومعنى ذلك ان الواجب تعالى بنفسه
بدون ملاحظة حيثية خارجية ثابتة موجود بنفسه فلو كان الواجب تعالى مركبا
من اجزاء خارجية لافتقر في ذاته ووجوده الى الجزء بحسب نفس الامر وجزء الشيء
غيره والمحتاج الى الغير يكون ممكنا وان شئت قلت ان الذات الواجبة لو كانت مركبة
لكانت مفتقرة في تقررها وقوامها الى اجزائها بالضرورة فيكون اجزاؤها من علل تحققها في
لابدّ له من علة مؤثرة فيكون ممكنا وايضا فان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد
الواجب وسنبطله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وايضا فاما ان يحتاج
احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة
واحدة اما نفي الاجزاء الذهنية فلا يخفى انه لو ثبت ان الاجزاء الذهنية مستلزمة
للاجزاء الخارجية فلا شك ان بطلان اللازم كاف في بطلان الملزوم ولكن الشأن
في ذلك فان الاستلزام المذكور ليس مما قام البرهان عليه فيجوز ان تكون هناك
هوية بسيطة في الخارج ينتزع منها اجزاء ذهنية لا تحقق لها في الخارج وليس عند من
يخالف هذا الاحتمال امر يعتمد عليه الا مجرد استبعاد ان لا طائل تحتها فالتحقيق ان اثبات
امتناع تركيب الواجب تعالى من الاجزاء الذهنية على مصطلح الحكماء عسير جدا
ولا مانع من ان يقولوا ان للواجب تعالى اجزاء ذهنية كالعلم والحيوة والقدرة
والوجود مع انهم مطبقون على ان منشأ تلك الامور ومبدأ آثارها هي الذات الواجبة
بدون ملاحظة امر آخر من الاعتبارات والحيثيات اما نحن فلم يثبت عندنا ثبوت الاجزاء
الذهنية المصطلحة عندهم في الهويات الممكنة فضلا عن الواجب تعالى اذ كلما يعبرون عنه
بالاجزاء الذهنية في الممكنات المتأصلة يحتمل عندنا ان يكون من قبيل الوجود
والقدرة والعلم والحيوة بالنسبة الى الواجب تعالى فكما لا يلزم التركيب في ذاته تعالى
مع كونها عين هذه الامور المتكثرة كذا لا يلزم في الممكنات ايضا فالموجود في الخارج
امر بسيط اذا وجد في العقل ينتزع منه الحيوان والناطق مثلا فليسا بالحقيقة جزئين
للموجود في الخارج بل امرين منتزعين عنه كالاعمى بعينه من غير فرق ان قلت اذا ثبت

الفرق بين الذاتيات والعرضيّات قلت ان منشأ انتزاع الذّاتيات نفس البسيط والمركّب الخارجي مع قطع النّظر عن القيد بخلاف العرضيات فان منشأ انتزاعها هو الموجود الخارجي بشرط الوجود او حيثية اخرى فان الانسان قد حصل له عدّة من المعاني بملاحظة نفسه كالابعاد والنمو والحسّ والحركة بالارادة والنطق فهذه ذاتيات ثم استتبعت هذه امورا اخر فالابعاد التحيّز والنمو التغذي والحسّ الانفعال والنطق التعجّب والضحك والمجموع قابلية الصّناعات فهذه كلّها عرضيات هذا على القول بانكار الكلي الطبيعي في الخارج ظاهر امّا على القول بوجوده فنقول زيد مثلا هويّة موجودة في الخارج بسيطة هي عين الجسم وعين النّامي وعين الحساس وعين الناطق كالوجود والعلم والحيوة بالنسبة الى الواجب تعالى وعلى اي فنحن لا نتعقّل محصّلا للاجزاء الذهنية في الموجودات الخارجية اصلا وقد نطق بنفي التركيب عن الاجزاء لله سبحانه احاديث كثيرة منها ما في نهج البلاغة لامير المومنين ؏ من قوله : فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّاه ومن جزّاه فقد جهله وفي الاحتجاج في خطبة عنه صلوات الله عليه ولا يوصف بشيء من الاجزاء ولا بالجوارح والاعضاء ولا بعرض من الاعراض ولا بالغيرية والابعاض الى آخر ما هنالك من اخبار العترة الطاهرة سلام الله عليهم اجمعين .

الواجب لا يكون جزءا من غيره

اي لا يحصل منه بانضمام شيء آخر حقيقة واحدة وحدة حقيقية لان احد الجزئين ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان تحصل منهما حقيقة واحدة محصّلة وهو ضروري وان كان المحل هو الواجب فكذلك لانه لاستغنائه عن الحال يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض وان حل كلّ منهما في الآخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل ويورد عليه بانه يمكن ان يكون الواجب مع غيره جزءا ماديا ويحل فيها الجزء الصوري ... الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة

ص ٩٠ والجواب عنه انّه على هذا يكون فى المركب هوية الواجب لامتناع بطلانها هوية الصّورة

الحالّة ايض فيكون فيه كثرة بالفعل ثلاث واحد احقيقيا وايضا يلزم ان يكون الشيئ

الواحد قابلا وفاعلا وايض ان يكون منفعلا من الغير وان يكون محلّا للحوادث لان كلّ

ماعداه من الجواهر والاعراض حادث عند اهل الاسلام وايض تجويز حلول الصّورة

النّوعية فى الواجب تعالى منضما بالجزء الاخر مع استغنآء الواجب عن جميع ماعداه فى الوجود

والتحصل وعدم الانفعال افحش من تجويز حلول الصّورة النوعية فى مجموع زيد وحجر كما

لا يخفى فالقول لفصل من من يجوز ان يكون الواجب تعالى محلّا لشيئ اخر كالاشاعرة

القائلين بزيادة الصّفات فيمكن الالزام عليهم ان الواجب تعالى عندهم جزء العالم

والمتكلّم والقادر امّا من يقول بانّ الشيئ الواحد لا يكون فاعلا ومنفعلا معا وينفى قدما

سواه تعالى ويمنع كونه محلا للحوادث كما هو مذهب اهل الحق فلا يتمشّى هذا الاحتمال عنده

نعم لا امتناع فى القول بانّه تعالى جزء مجموع الموجودات ومجموع الاشيآء ونحو ذلك ولكن

لا يخفى انّ هذا المجموع ليس حقيقة وحدانية حتى تتحقق الجزء ية بالمعنى المتقدّم وقد

دلّ على ماذهبنا اليه من الاخبار ما رواه ثقة الاسلام فى الكافى عن ابى جعفر ع قال ان الله

عزّ وجلّ خلو من خلقه وخلقه خلو منه الحديث وفى التوحيد باسناده عن الرّضا ع

عن امير المؤمنين ع فى خطبة قال : فارق الاشيآء لا على اختلاف الاماكن . وقال ع

الحمد لله الواحد الاحد الصّمد المتفرّد الذى لا من شيئ كان ولا من شيئ خلق ما كان قدرة

بان بها من الاشياء وبانت الاشيآء منه الخ ونحو ذلك كثير .

فى التّوحيد

انّه سبحانه واحد لا شريك له

وبستدلّ عليه بوجوه (الاوّل) انّه لما ثبت كون الوجود عين حقيقة الواجب

فلو تعدد لكان امتياز كل منهما عن الاخر بامر خارج عن الذات فيكونان محتاجين فى تشخصهما

الى امر خارج وكل محتاج ممكن ولا يمكن ان يكون تشخصهما من قبل نفس حقيقتهما اذ ينحصر حقيقتهما ح في فرد ولمدينتم ما نقول نعم هناك شبهة عويصة الحل وهي .

شبهة ابن كمونة

تقريرها انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا عنهما مقولا عليهما قولا عرضيا واجاب عنه المولى لصدر الشيرازي ببرهان عرشي قائم على توحيد الواجب حاصله ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية فلا جهة اخرى غير ذاته وليس في ذاته جهة لا يكون بها واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من الجهتين فح من اللازم ان يكون الواجب بذاته موجودا بجميع الحيثيات الصحيحة والا لم يكن حقيقته من حيث هي تمامها مصداقا للحمل الوجود والوجوب فلا يمكن ان يكون فاقد الشيء من مراتب الوجود والوجوب والا تحقق فيه من هذه الجهة جهة انتفاء تخالف جهة الفعلية والتحصيل وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وعلى هذا فلو تعدد الواجب بالذات ولا يخفى انه لا يكون بينهما لزوم لانه فرع معلولية احدهما للآخر او كليهما الثالث وهو يستلزم معلولية الواجب فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل ليس هو للآخر فيكون كل واحد منهما عادما النشأة كمالية وهو خلاف شأن الوجوب فالواجب يجب ان يكون هو المستند لجميع الكمالات والمنبع لكل الخيرات آه . ولا يخفى عليك ان بناء هذا البرهان على مقدمة فاسدة مقتضية لوحدة الوجود فهو ساقط عن الاعتبار والجواب الحق ان حصول الشيء في الذهن بحقيقته عين حصول ما هو عينه او جزؤه بخلاف الامر الذي لم يكن عينا او ذاتيا له فاذا كان الشيء بحيث يكون حصوله عين حصول شيئين متحصلين بحقيقتهما في الذهن فلا بد ان يكون مشتركا ذاتيا بينهما والا لم يكن حصوله عين حصول

كليهما فاذا فرضنا ان هناك هويتين واجبتين فاذا حصل حملهما بحقيقتهما فالذي هو

فامّا ان يكون هو عين حصول الوجود والوجوب والعلم والحيوة مثلا وغيره على الثاني يلزم زيادة الصفات وقد تقدم بطلانه وعلى الاوّل فهذه الامور امّا عين تلك الهوية او ذاتيات لها ثمّ اذا فرضنا حصول الهوية الاخرى كذلك فنسئل هناك كذلك فاذا صار الوجود واخواته ذاتيات مشتركة بين الهويتين فيلزم التركيب وزيادة مابه الامتياز بينهما على حقيقتهما المشتركة وهو باطل على ما تقدّم فاندفعت الشبهة وثبت معنى قوله سبحانه: شهد الله انه لا اله الّا هو.

(الدليل الثاني) انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكلّ منهما تعين وهويّة ضرورة وح فاما ان يكون بين الوجوب والتّعين لزوم اولا فان لم يكن لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيّا وان كان فان كان الوجوب بالتّعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدّم العلّة على المعلول بالوجود والوجوب مع لزوم انقلاب الوجوب الذاتي الى الغيري وان كان التّعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم ان لا ينفك الواجب عن التعيّن فيبطل التعدد وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه في الوجوب والتعين الى امر منفصل.

(الثالث) انه لو تعدّد الواجب بالذّات فامّا ان يكون امتياز كلّ عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد ثبت بطلانه وامّا ان يكون الامتياز بالامر الزائد فهو امّا ان يكون معلولا لماهيتهما او لغيرهما وعلى الاوّل ان اتحد ماهيتهما كان التّعين مشتركا وهذا خلف وان تعددت الماهية كان كلّ منهما شيئا عرض له وجوب الوجود وقد تحقق عينيّة الوجود لذاته سبحانه وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى الغير والامكان.

(الرابع) برهان التمانع وتقريره على وجوه الاوّل انك قد عرفت عموم قدرته تعالى

على جميع الممكنات فلو كان الواجب اكثر من واحد فلا شك فى امكان تعلق ارادة احد الواجبين بايجاد زيد مثلا فاذا اراد كذلك فهل للواجب الاخر ان يريد اعدام زيد فى ذلك الحال ام لا والاول يوجب اجتماع النقيضين والثانى العجز والنقص والقول بان تعلق ارادته بذلك محال مدفوع بان استحالة تعلق ارادة احدهما لاجل ارادة الاخر هو عين العجز (ان قلت) ان عدم زيد مع ارادة احد الواجبين لوجوده ممتنع ولا تتعلق الارادة بالممتنعات (قلنا) فرق بين ان يكون ممتنعا فى حد ذاته وبين ان يكون ممتنعا لاجل ارادة الغير فلا فرق ان الثانى نقص فى القدرة دون الاول (الثانى) انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية فى وجود العالم او لا شيء منهما كان او احدهما كان فقط على الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على اثر واحد وعلى الثانى عجزهما وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا فلا يكون الها (افمن يخلق كمن لا يخلق) لا يقال ان كلا منهما قادر بالاستقلال ولكن يتفقان على الايجاد بالاشتراك قلنا ان المؤثر فى الايجاد هو تعلق القدرة والارادة فاذا اكتفى احد الواجبين لم يبق تاثير للاخر والا لزم العجز (الثالث) انه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصد الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم خاص فى زمان خاص فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح.

(الدليل الخامس) ان الواحد كاف والزائد لا موجب له (السادس) ان كل من جاء من الانبياء واصحاب الكتب المنزلة انما ادعى الاستناد الى الواحد المعين ولو كان فى الوجود واجب اخر لظهرت اثاره كما قال امير المؤمنين (ع) فى وصيته للحسن (ع): واعلم انه لو كان لربك شريك لاتتك رسله ولرأيت اثار ملكه وسلطانه ولعرفت صفته وفعاله ولكنه اله واحد كما وصف نفسه لا يضاده فى ذلك احد ولا يحاجه وانه خالق كل شيء. (السابع) ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفى الشرك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى امثال قوله: الهكم اله واحد. لا اله الا هو الرحمن الرحيم وهى فى الكثرة فوق حد الاحصاء ومن الاخبار الكافلة بالبرهنة على ذلك ما فى الكافى والتوحيد باسنادهما عن هشام بن الحكم فى حديث الزنديق الذى اتى ابا عبد الله (ع) وكان

من قوله له: لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والآخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل منهما صاحبه. وينفرد بالتدبير ان زعمت ان احدهما ضعيف والآخر قوي ثبت انه واحد للعجز الظاهر في الثاني فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة او متفرقين من كل جهة فلما رأينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد الى غير ذلك من اخبار كثيرة .

(القول في الرد على الثنوية)

زعموا ان صورة العالم حادثة ومادته قديمة وذلك انه حدث بامتزاج النور مع الظلمة ولذلك الامتزاج اول وآخر اما النور والظلمة فهما قديمان ويرد عليه ان الضوء عرض لطريانه على الاجسام وتبادل الاحوال فيه مع بقاء الجسمية ولو كان جسما لكان ساترا للجسم الذي يحيط به ولكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه وايضا الجزء لا يمتنع حركته الى الجهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل فثبت ان الضوء عرض والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شانه ان يكون مستضيئا فالقول بقدم النور والظلمة فاسد لان الاجسام كلها حادثة كما تقدم فالعرض القائم بها اولى بالحدوث واما الظلمة فهي امر عدمي لا يكون مادة لشيء وعلى تقدير كونهما من الاجسام فقد ثبت حدوثهما من حدوث الاجسام عامة وقد زعموا ان لا نهاية في النور والظلمة الا من الجهة التي بها يلقى كل واحد منهما صاحبه فالنور غير متناه الا من جهة التحت والظلمة غير متناهية الا من جهة الفوق وذلك لانه لو كان العالم متناهيا لكان الواقف على نهايته اما ان يمكنه مد اليد الى الخارج فالذي يتسع من الخارج لمقدار ذراع مثلا اقل من الذي يتسع لمقدار ذراعين في خارج العالم اذن مقدار جسم وهو خلف او يمتنع فهناك جسم لان العدم لا يكون مانعا وايضا ان الحس يشهد بان الاجسام النورية صاعدة والظلمانية هابطة فلو كان النور متناهيا من جهة الفوق لصعد فوق حد نهايته والظلمة لو كانت متناهية من جهة التحت لهبطت كذلك فلم يكونا متلاقيين ولما كان تلاقيهما محسوسا علمنا انه لم يبق شيء من الجهات خاليا عنهما ودفع دليلا على تناهي الاجسام وان الواقف على

طرف العالم لو اخرج يده لم يلزم منه وجود مقدار خارج عن العالم لانا لا نسلم ان هناك شيئا يقبل
الذراع والذراعين وايضا لم لا يجوز ان يكون وجود المكان شرط الامكان لا الاخراج فيتعذر
لا لوجود المانع واما قولهم ان الاجسام النورية صاعدة بطباعها فغير مسلم على الاطلاق لانه
محدود بالفلك عند الفلاسفة وعند المسلمين بارادة الله سبحانه ومن مزعوماتهم ان النور
خير كله والظلمة شر كلها وهو ايضا على اطلاقه باطل لان الظلمة قد تستر الهارب من الظالمين والضوء
يدل عليه والظلمة تعين على النوم والضوء يمنع منه ونحو ذلك وقد احتجوا بانا نرى في
العالم خيرا وشرا فلا بد من خير وشر وثبت ان اصل العالم هو النور والظلمة فاحدهما
خير وهو النور والاخر الشر وهو الظلمة وفيه مع كونه مبنيا على اصل فاسد وهو كون اصل العالم
النور والظلمة انه لم لا يجوز ان يكون خالق الخير هو خالق الشر ثم ان الثنوية ثلث فرق الاولى
الديصانية اصحاب الديصان والثانية المانوية اصحاب مانى الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن
اردشير وذلك بعد عيسى اتخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول
بنبوة موسى والثالثة المرقونية وكلهم اتفقوا على كون النور حيا عالما قادرا سميعا بصيرا
متحركا بالذات ولكنهم اختلفوا في امور الاول ان الديصانية ذهبوا الى ان القوة على هذه الادراكات
الخمسة قوة واحدة لكن الادراكات تختلف باختلاف الالات والمشاعر واما المانوية فقد عددوا
القوى بحسب الادراكات فجعلوا قوة الابصار غير قوة السمع وكذا في البواقي هكذا بيتفاوت
غاية العقول الثاني انهم اختلفوا في الظلمة فذهبت الديصانية الى انها ميتة ليس لها حيوة
ولا علم ولا حركة لان هذه الصفات خيرات والظلمة اصل للشر الشر يقع منها طباعا وذهبت
المرقونية الى انها حية لكنها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة والمانوية الى انها موصوفة بكل هذه
الصفات لكنها تستعملها في الشر بخلاف النور فانه يستعملها في الخير ولهم في اوصاف النور والظلمة
بيانات واهية ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل واحتجوا على تكون العالم من امتزاج النور
والظلمة بان قالوا وجدنا الاجسام على ضربين احدهما ذو ظل بستره غيره والثاني ما لا ظل له
كالاجسام المنيرة المشرقة فعلمنا انه ما كان ذا ظل فالظلمة غالبة عليه وما ليس بذى
ظل فالنور غالب عليه وفيه اولا ان ما لا يقع له ظل قد لا يكون نيرا كالهواء وثانيا انه لا يلزم من

امتناع خلو الجسم من صفتين ان يكون مركبا منهما وذلك كالزوجية والفردية وغيرهما وثالثا انه
لا يثبت منه لزوم الامتزاج فلم لا يجوز ان يكون البعض من النور وحده والبعض من الظلمة وحدها وقد
اختلفوا في كيفية الامتزاج وسببه فزعم بعض الديصانية ان النور دخل الظلمة والظلمة تلقته
بخشونة وغلظ فتأذى بها واحب ان يرققها ويلينها ثم يتخلص منها فاللين في النور والخشونة في الظلمة
وقال بعضهم بل الظلام احتال حتى تشبث بالنور من اسفل صفحته فاجتهد النور حتى يتخلص منه
فاعتمد عليه فلج فيه وذلك مثل الانسان الذي يريد الخروج من وحل وقع فيه فيعتمد
على رجله فيزداد لجوجا فيه الى غير ذلك من خرافات لكل لطوائف الثلث لا مستند لها
حتى يحتاج الى الجواب عنها اصلا وقد اورد الفخر الرازي الزامات على المجوس منها ان الامتزاج
خيرا وشر فان كان خيرا فلماذا تركه النور من الازل والنور عندهم لا يفعل الا الخير وان كان
شرا فلماذا لا يدفعه النور فان ترك دفع الشر شر ومنها ان من قال انا الظلمة فقائل هذا القول
ان كان ظلمة كان صادقا والظلمة لا تفعل عندهم الحسن وان كان نورا كان كاذبا والنور لا يفعل
القبيح ومنها ان الانسان اذا كان مركبا من النور والظلمة والنور لا يقدر الا على الخير والظلمة
لا تقدر الا على الشر فح يكون الامر والنهي والحث والزجر عبثا انتهى وقد ورد في احاديث ائمتنا عليهم السلام
ما هو كاف لرد مزعوماتهم منها ما في كتاب الاحتجاج للطبرسي عن هشام بن الحكم انه سأل الزنديق
الصادق ع عن قول من زعم ان الله لم يزل مع طينة موذية فلم يستطع التفصي منها الا بامتزاجه
بها ودخوله فيها فمن تلك الطينة خلق الاشياء قال ع سبحان الله وتعالى ما اعجز الها يوصف بالقدرة
لا يستطيع التفصي من الطينة ان كانت الطينة حية ازلية فكانا الهين قديمين فامتزجا
ودبرا العالم من انفسهما فان كان ذلك كذلك فمن اين جاء الموت والفناء وان كانت الطينة
ميتة فلا بقاء للميت مع الازلي القديم والميت لا يجيء منه حي هذه مقالة الديصانية اشد
الزنادقة قولا واهملهم مثلا نظروا في كتب قد صنفتها اوائلهم وحبروها بالفاظ مزخرفة من
غير اصل ثابت ولا حجة توجب اثبات ما ادعوا كل ذلك خلافا على الله وعلى رسله وتكذيبا
بما جاءوا به عن الله فاما من زعم ان الابدان ظلمة والارواح نور وان النور لا يعمل الشر والظلمة
لا تعمل الخير فلا يجب عليهم ان يلوموا احدا على معصية ولا ركوب حرمة ولا اتيان فاحشة وان ذلك

على الظلمة غير مستنكر لانّ ذلك فعلها ولا له ان يدعو ربّا ولا يتضرع اليه لانّ النور ربّ والربّ
لا يتضرّع الى نفسه ولا يستعين بغيره ولا لاحد من اهل هذه المقالة ان يقول احسنت واسأت
لان الاساءة من فعل الظلمة وذلك فعلها والاحسان من النور ولا يقول النور لنفسه احسنت يا محسن
وليس هناك ثالث فكانت الظلمة على قياس قولهم احكم فعلا واتقن تدبيرا واعز اركانا من النور
لانّ الابدان محكمة فمن صوّر هذا الخلق صورة واحدة على نعوت مختلفة وكل شيء نرى ظاهرا
من الزهر والاشجار والثمار والطيور والدواب يجب ان يكون الها ثم حبست النور في حبسها
والدولة لها واما ما ادّعوا بانّ العاقبة سوف تكون للنور فدعوى وينبغي على قياس قولهم
ان لا يكون للنور فعل لانه اسير وليس له سلطان فلا فعل له ولا تدبير وان كان له مع الظلمة
تدبير فما هو باسير بل مطلق عزيز فان لم يكن كذلك وكان اسير الظلمة فانه يظهر في هذا العالم
احسان وخير مع فساد وشر فهذا يدل على ان الظلمة تحسن الخير وتفعله كما تحسن الشر وتفعله
فان قالوا محال ذلك فلا نور يثبت ولا ظلمة وبطلت دعواهم ورجع الامر الى ان الله واحد وما سواه
باطل فهذه مقالة ماني الزنديق واصحابه واما من قال النور والظلمة بينهما حكم فلا بد من ان يكون
اكبر الثلثة الحكم لانه لا يحتاج الى الحاكم الا مغلوب وجاهل ومظلوم وهذه مقالة المرقونية
والحكاية عنهم تطول قال فما قصة ماني قال متفحص اخذ بعض المجوسية فشابها ببعض النصرانية فاخطأ
الملتين ولم يصب مذهبا واحدا منهما وزعم ان العالم دبّر من الهين نور وظلمة وان النور في حصار
من الظلمة على ما حكينا عنه فكذبته النصارى وقبلته المجوس الخبر وايضا في الاحتجاج
باسناده في حديث طويل ان النبي صلى الله عليه واله احتج على الثنوية الذين قالوا النور والظلمة
هما المدبران فقال لهم وانتم ما دعاكم الى ما قلتموه من هذا قالوا وجدنا العالم صنفين خيرا وشرا
ووجدنا الخير ضد الشر فانكرنا ان يكون فاعل واحد يفعل الخير والشر بل لكل واحد منهما
فاعل الا ترى ان الثلج محال ان يسخن كما ان النار محال ان يبرد فاثبتنا لذلك صانعين قديمين
ظلمة ونورا فقال لهم الستم قد وجدتم سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة لكل واحد ضده
بسلبه لاستحالة اجتماع اثنين منها في محل واحد كما ان الحر والبرد ضدان لاستحالة اجتماعهما
في محل واحد قالوا نعم قال فهلا اثبتم بعدد كل لون صانعا قديما ليكون فاعل كل ضد من هذه

الا وان غير ناعل لضدّ الآخر فسكنوا ثم قال م وكيف اختلط هذا النور والظلمة وهذا من طبعه الصّعود وهذا من طبعه النزول أرأيت ان رجلا اخذ شرقا يمشى اليه والآخر غربا أكان يجوز ان يلتقيا ما داما سائرين على وجوههما قالوا لا فقال م فوجب ان لا يختلط النور والظلمة لذهاب كلّ واحد منهما فى غير جهة الآخر فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما محال ان يمتزج بل هما مدبران مخلوقان آه .

القول فى الرّدّ على المجوس

اعلم انّه يظهر من كلام الرّازى ان المجوس ليسوا من الثّنوية اصطلاحا ويظهر من شرح المواقف ان المجوس قسم من الثنوية ولعلّ مراده انّهم من الثنوية لغة وانّما افردنا ذكرهم عن الثنوية لما سيظهر انّهم لا يقولون بالنور والظلمة قال الفخر الرازى انّهم اثبتوا للعالم صانعا غير جسم ولا جسمانى عالما قادرا حكيما ونزّهوه عن خلق الجهل والالم والمرض وجميع انواع الشرور وسمّوه خداتا فاحتاجوا عند ذلك الى اسناد هذه الشرور الى الشيطان واختلفوا فى كونه جسما او كونه حادثا فالاقل على انّه قديم وليس بجسم ولا جسمانى والاكثرون على انّه محدث وجسم وزعموا انّ سبب حدوثه انه عرض ليزدان فى بعض الاوقات فكرة وهى انّه كيف يكون حال لو كان فى ملكى من ينازعنى فتولّد الشيطان من هذه الفكرة وحارب بعسكره يزدان على صفة مذكورة عندهم ويرد على هذا المذهب اوّلا هدم ما بنوا عليه من عدم جواز اضافة الشرور والالام الى الله تعالى اما بانكار الحسن والقبح كما هو مذهب الاشاعرة او بمنع قبح هذه الالام كما هو عند المعتزلة وثانيا تناقض هذا المذهب لان الشيطان الّذى هو اصل الشرور والالام مستند عندهم الى الله وثالثا بامتناع المحاربة مع الله تعالى لعموم قدرته .

القول فى ابطال مذهب الفلاسفة

اعلم ان التوحيد الحق هو ما يشمل نفى الشريك فى وجوب الوجود والقدم وخلق العالم والمعبودية وحيث قد فرغنا عن اثبات التوحيد من جهة الوجوب لذاته فالآن نشتغل

باثبات البقية فنقول ان من ضروريات ديننا حدوث ما سوى الله تعالى لما سبق من عموم قدرته سبحانه ولو كان هناك قديم غيره تعالى لكان الواجب بالنسبة اليه فاعلا بالايجاب بدل عليه الاخبار المتواترة عن اولياء العصمة ولا يخالفنا في ذلك الا الفلاسفة القائلون بالعقول المجردة القديمة والافلاك وحركاتها والزمان العارض لها ونحو ذلك والثنوية القائلون بالنور والظلمة كما عرفت والنصارى القائلون بالاقانيم الثلثة والطبيعية القائلون ان الاجسام ازلية وهي متحركة لذواتها ثم اتفق في حركاتها ان تصادمت فحصل من تصادمها هذا العالم اما الصابئية فلم يعلم منهم انهم يقولون بكونه موجبا وربما يقولون انه تعالى فاعل بالاختيار لكنه فوض تدبير هذا العالم الى الافلاك والكواكب فلا يخالفوننا في هذا الاصل .

(اما الفلاسفة) فانهم لما قالوا بعدم كونه تعالى فاعلا بالاختيار وعدم امكان صدور ما فوق الواحد عن الواحد الحقيقي واستدلوا عليه بوجوه تقدم ابطالها في بحث قدرته تعالى استدلوا على وجود العقول المجردة القديمة بوجوه الاول ان الممكنات منحصرة عقلا في الجوهر والعرض والجوهر في الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل لانه اما ان يكون موجودا في محل وهو الصورة اولا فاما ان يكون محلا وهو الهيولى اولا فاما ان يكون مركبا منهما وهو الجسم اولا فاما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التصرف والتدبير وهو النفس اولا وهو العقل وليس شيء من هذه صالحا لان يكون الصادر الاول منه سبحانه الا العقل لافتقار ما سواه الى غيره فالعرض الى الجوهر والهيولى الى الصورة وبالعكس والجسم الى كليهما والنفس في افعالها الى الجسم فلم يبق الا العقل فيصدر منه الكثرة لتعدد الجهات فيه فمن جهة اشرف الجهات وهي الوجوب بالغير يصدر العقل الثاني وبالجهة الاخرى الفلك الاول وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر .

ويرد عليه مضافا الى القدح في جملة من مباني هذا الدليل كتركب الجسم من الهيولى والصورة واحتياج النفس في افعالها مطلقا الى الجسم ونحو ذلك انه مبني على مقدمة فاسدة هي امتناع صدور ما فوق الواحد عن الواحد وهي فاسدة كما مر ولو كان جهة الامكان الذاتي والوجوب بالغير وامثالها كافية لصدور المتعدد عن الواحد فلم يكون حيثية كونه تعالى عالما

وقادرا وواجبا وقديما ونحو ذلك كافية لصدور تعدد الكثير وكون تلك الامور انتزاعية ليس ادون مرتبة من الامكان الذي هو سلبي محض ويرد عليهما ايضا ان الكثرة الحاصلة في العقل الاول اما خارجة عن ذاته او داخلة على الثاني يلزم صدور الكثير عن الواجب تعالى وعلى الاول فهي مستندة اما الى الله سبحانه وهو الواحد او الى العقل وهو في حد ذاته واحد وليس هناك ثالث فمن اين اتت الكثرة وايضا ان الامكان جهة واحدة فكيف يصدر منها فلك مركب من الهيولى والصورة الجسمية والفلكية وله مقدار مخصوص ولون مخصوص ونحو ذلك .

الثاني ان الافلاك متحركة دائما ولا يجوز ان يكون هذه الحركة من قبل جسم الفلك لاشتراك الجسمية بينها وبين غيرها ولا ان يكون محركها قوة مودعة فيها لتناهيها وعدم تناهي الحركة فلا تقوى على افعال غير متناهية وانما قلنا ان القوى الجسمانية متناهية لانها تكون سارية في الجسم والجسم منقسم محدود فالقوة كذلك ولا ان يكون المحرك هو الواجب تعالى لامتناع صدور الكثرة عنه فتعين ان يكون هناك موجودات غير جسم ولا جسمانية هي العقول ويرد عليه اولا منع كون حركة الفلك دائمة لثبوت حدوث الاجسام كلها ببرهان التطبيق ونحوه وثانيا انه لم لا يجوز ان يكون المحرك هي الصورة النوعية الفلكية وثالثا ان تكون الصورة الجسمية بشرط كونها حالة في الهيولى الفلكية المخالفة لهيولى الاجسام ورابعا ان يكون القوة ولا باس بتناهيها لمنع عدم التناهي في الحركة كما عرفت وخامسا ان يكون الله وهو قادر مطلق والمقدمة القائلة بامتناع صدور المتعدد عن الواحد ممنوعة كما تقدم .

وبعض الادلة على وجود العقول قد سبق في مبحث القدرة فلا نطيل بالاعادة .

القول في الرد على النصارى

قد اشتهر فيما بين المتكلمين ان النصارى يقولون ان الله تعالى واحد بالجوهرية وثلاثة بالاقنومية ولم يتحصل معنى ما قالوه ولهذا اختبط الناس في معرفة مرادهم والاحتمالات المتعقلة خمسة الاول ان يكون بعض الاقانيم عين الذات وبعضها غيرها وهذا الذي يحكى عن بعضهم ان اقنوم الاب هو نفس الذات الثاني انها ذوات قائمة بانفسها الثالث انها من قبيل الاحوال كما قاله ابو هاشم

الرابع انه من قبيل السلوب والاضافات على مذاق الفلاسفة الخامس انها من قبيل صفات
موجودة قائمة بذاته تعالى كما قالت به الاشاعرة وقد استظهر الفخر الرازى ان يكون مذهبهم
هو ما اثبته ابو هاشم من الاحوال فانها عنده لا توصف بالتعدد والوحدة ولا بالمعلومية ولا
المجهولية بل الذات على الاحوال توصف بالعدد مرة وبالوحدة والاتحاد اخرى وهكذا النصارى
يمنعون من وصف الاقانيم وحدها بالتعدد بل يقولون الذات فى نفسها واحدة وهى مع الاقانيم
ثلثة اى الذات اذا اخذت مع اقنوم الوجود اى مع صفة الوجود فهى واحدة واذا اخذت مع اقنوم
العالمية اى صفة العالمية فهى شيئ اخر وكذا اقنوم الحيوة اقول الاظهر ان مذهب النصارى
اشد مناسبة لمذهب الاشاعرة لان النصارى يقولون بوجود الاقانيم فى الخارج بدليل
انتقال العلم الى المسيح والاشاعرة ايضا يقولون بوجود الصفات الزائدة على الذات والاشاعرة
يتسترون عن القول بتعدد القدماء باصطلاحهم على ان الصفات لا هو ولا غيره والنصارى ايضا
لا يجوزون اطلاق التعدد على تعدد الاقانيم تسترا عن شناعة هذا القول نعم ان النصارى انما
قالوا بزيادة اقنومين والاشاعرة يقولون بالسبعة وعلى اى حال فان مذهب النصارى يبطل
بابطال تعدد القدماء كما تقدم ويرد عليهم فى وجه حصرهم الاقانيم فى الثلثة اعنى الوجود
والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس ان الواجب عندهم قادر مختار ايضا
فينبغى ان يجعلوا القدرة اقنوما رابعا وهكذا اما الكلام فيما يقولونه فى امر عيسى فسيجيئ
تفصيله عند ابطال الحلول انتهى –

انه لا صانع للعالم الا الله

(قال الله سبحانه) الله خالق كل شيئ وهو الواحد القهار (وقال) ذلكم الله ربكم خالق
كل شيئ (وقال) بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخلق كل شيئ
(وقال) اغير الله ابغى ربا وهو رب كل شيئ (وقال) الا له الخلق والامر الى غير ذلك من الآيات
الكثيرة والاحاديث فيه فوق حد الاحصاء وهو من ضروريات دين الاسلام وان الذى
يخالف فى ذلك طوائف منهم الفلاسفة القائلون بكون العقل خالقا وقد عرفت بطلان

منهم الصابئون القائلون بان الافلاك احياء ناطقة وهي المدبّرة للعالم السفلي والمحدثة للحوادث وقد تقدم بطلانه في مبحث عموم القدرة والثنوية والمجوس وقد تقدم بطلان اقوالهم والطبايعيين زعموا ان حدوث الالوان والاشكال والخواص في عالمنا تابع لامتزاج العناصر الاربعة وقد كفروا بوجهين الاول انهم قالوا بازلية الاجسام وقد عرفت بطلانها والثاني انهم جعلوا الامتزاج علة مستقلة لخلق العنصريات من دون حاجة الى الفاعل المختار وهذا معلوم البطلان بالضرورة من الدين ثم انا لا ننكر ان تكون هناك قوى مودعة في بعض الاجسام لها لوازم ذاتية او خارجية بحيث يصدر منها بعض الآثار والافعال مع اجتماع جميع شرايطها وروابطها وكل ذلك تحت قدرة الله سبحانه وبحسب خلقه تعالى اياها على هذا الوجه وانما ينكرها الاشاعرة فقالوا انه لا اثر صادر من مؤثر اصلا وانما اخترنا ما ذهبنا اليه لامور الاول دلالة العقل الضروري بثبوت العلاقة بين الاشياء في الجملة فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل مثلا بوجود حركة بدون متحرك الثاني انه لو كان ترتب الآثار على هذه المؤثرات انما هو باجراء الله سبحانه العادة على خلق تلك الآثار عند تلك الاشياء لنشأ السؤال عن المرجح لهذه العادة فان اجراء العادة بالاسهال مع السقمونيا دون الادوية القابضة ترجيح بلا مرجح وهكذا ولا يرد هذا السؤال اذا قلنا ان هذه الآثار نصة بمقتضيات ذاتية في هذه الاشياء فان الاقتضاء امر ذاتي لا يتخلل الجعل بينه وبين الذات الثالث ظاهر كثير الآيات والاحاديث المتضمنة لاسناد آثار الاشياء اليها منها قوله تعالى (انها ترمي بشرر كالقصر) وقوله (وما ادراك ما سقر لا تبقي ولا تذر) وقوله (عذاب اليم) وقوله (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) وقوله (جعل الشمس ضياء والقمر نورا) فانه يدل على ان الشمس مخلوقة على الاضاءة والقمر على التنوير لا انه تعالى يخلق الضوء والنور بجري العادة الى غير ذلك من الآيات ومن الاخبار ما دل على خواص الاشياء والافعال ومن اصرحها في ذلك حديث المفضل حيث ذكر الامام فيه افعال الانسان وما في طباعه من المحركات لها ثم قال : فانظر كيف جعل لكل واحد من هذه الافعال التي بها قوام الانسان وصلاحه محرك من نفس الطبع يحركه لذلك ويحدوه عليه الحديث فان قيل لو نشأت تلك الآثار بالطبع فكيف يوجد

النار على ابراهيم (قلنا) يمكن ذلك بوجهين الاوّل انه سبحانه نزع عنها طبعها بمعنى انتفاء الحقيقة
وبقاء الشكل والصّورة ويرشد اليه قول الصادق ع في علل الشرائع: لمّا قال الله عز وجل يا نار
كوني بردا وسلاما على ابراهيم ما انتفع احد منها ثلثة ايام وما سخنت ماؤهم الثاني انه رفع بقدرته
عن جسم ابراهيم اذى حرّها ويؤيّده قوله عليه السلام في رواية مفضل ان ابراهيم لمّا اوقدت له
النار نزل اليه جبرئيل بالقميص البسه اياه فلم يضرّه معه حرّ ولا برد وفي معناه خبر آخر ثمّ انّه
يظهر من كتاب السماء والعالم للمجلسي ره ان بعض اصحابنا ايضا وافقوا الاشاعرة في القول بجريان
العادة وعدم تاثير شيء في شيء قال السيد المرتضى في الدرر والغرر ان الادمة ليس تؤثرها
الشمس على الحقيقة في وجوهنا وانما الله تعالى هو المؤثر لها وفاعلها بتوسط حرارة
الشمس كما انه تعالى هو المحرق على الحقيقة بحرارة النار والهاشم لما يهشم الحجر بثقله انتهى وفي معنا
نص قول الكراجكي ويدل على هذا القول قوله سبحانه: وهو الذي انزل من السماء ماء
فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا الوانه ثم يهيج فتراه مصفرا وقوله تعالى:
وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلّت سحابا ثقالا سقناه لبلد
ميت فانزلنا به الماء واخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون انتهى والذي
يقتضيه النظر في ذلك التفصيل وهو ان تاثير بعض الاشياء في بعض قد يكون بالاستقلال
كتاثير النار من الاحراق مع اجتماع شرائطه من بقاء طبيعة النار ومقارنة الجسم القابل
للاحتراق مع ارتفاع الموانع فهنا لا يجوز العقل انتفاء الاثر مع تحقق المؤثر نعم لله سبحانه
ان يسلب المقتضي او يوجد المانع وقد يكون على نحو الاعداد كوجود المني في الرحم على الشرائط
فانه يعدّ المني لان يفيض الرب تعالى عليه الصورة الحيوانية بالارادة لا بالايجاب كما يقوله
الفلاسفة وذلك لانه ليس يمكن لنا انكار التاثير والاستلزام في الاشياء اصلا والا لزم
ما يلزم الاشاعرة من جواز ان يبصر الاعمى الذي في منتهى المغرب مثلا البقة التي في منتهى المشرق
في الليلة الظلماء وتجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع كمال ضوء النهار وصحة الابصار
ولا نبصرها وبطلان الخواص للاشياء مع دلالة الاخبار المتقدمة على ثبوتها ولزوم الترجيح
بلا مرجح في اثبات الخواص لبعض الاشياء دون بعض وانتفاء الحسن والقبح العقليين ولزوم

العبث فى خلق القوى الجاذبة والماسكة والدافعة وغيرها كما دل عليه حديث المفضل الى غير ذلك من الشنائع ولا يمكن انكار افاضة الصور من القادر المختار سيما فى كثير من الاشياء لما هناك من اسرار الحكمة التى لا يمكن صدورها الا من قادر مختار ولذا انكر المحقق الطوسى فى التجريد وجود القوة المصورة الغير العاقلة التى قال بها الفلاسفة وقال والمصورة عندى باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا ولا بد من التفصيل بما فصلناه والله ولى التوفيق .

(ومنهم) المنجمون ذهبوا الى ان الكواكب تفعل فى الارض ومن عليها افعالا بنفسها او الى طباعها ويقولون كلما يحدث تحت فلك القمر فهو من تأثيرات الكواكب ولما كان كلام الاصحاب والاحاديث الائمة عليهم السلام مختلفة فلا باس فى تفصيل القول فى هذا المقام فنقول ان الاحتمالات فى ذلك ستة الاول ان تكون الكواكب مؤثرة مستقلة بالايجاب الثانى ان تكون مؤثرة ناقصة كذلك الثالث ان تكون مؤثرة مستقلة بالاختيار الرابع ان تكون مؤثرة ناقصة كذلك الخامس ان لا تكون مؤثرة ولكنها علامات لحدوث الكائنات السادس ان لا تكون علامات ايضا ولا ريب فى بطلان الاول ضرورة افتقار تلك الكواكب الى ما هو علة لها ولتوقف وجود الحوادث عليها وعلى امور اخر من الاوضاع المخصوصة وغيرها مع لزوم قدم الحوادث اليومية عند من يقول بقدم الكواكب كالفلاسفة مع لزوم سقوط الامر والنهى والذم عنا وكوننا معذورين فى كل ساعة تقع منا لكون الكواكب فاعلة فينا وايضا يبطله كل ما تقدم من الادلة السمعية على بطلان تعدد الخالق ويبطله بالخصوص ما فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال سأل الزنديق اباعبد الله عليه السلام فقال ما تقول فيمن زعم ان هذا التدبير الذى يظهر فى هذا العالم تدبير النجوم السبعة قال عليه السلام يحتاجون الى دليل ان هذا العالم الاكبر والعالم الاصغر من تدبير النجوم التى تسبح فى الفلك وتدور حيث دارت متعبة لا تفتر وسائرة لا تقف ثم قال وان لكل نجم منها موكل مدبر فهى بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين فلو كانت قديمة ازلية لم تتغير من حال الى حال وفى الخصال باسناده عن على عليه السلام قال قال رسول الله ص اربعة لا تزال فى امتى الى يوم القيامة

الفخر بالاحساب والطعن فى الانساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة والظاهر ان بطلان ذلك
من اجماعيات الامامية بل اهل الاسلام كافة وممن قطع بذلك العلامة فى كتاب منتهى المطلب
والتحرير والقواعد والشهيد ره فى قواعده والمحقق الشيخ على والشيخ بهاء الملة والدين وغيرهم
(واما الثانى) فهو ينصور على نحوين الاول ان تكون الكواكب مع اوضاعها المخصوصة
علة مستقلة لحدوث الحوادث جميعا والثانى ان تكون من قبيل المعدات والاول باطل
بالادلة السمعية الدالة على استناد خلق الاشياء الى الله سبحانه مع لزوم سقوط الامر
والنهى والذم عنا كما عرفت فى الوجه الاول وربما يورد على مذاق الحكماء بان البروج
متساوية فى الماهية والا لزم التركيب فى الفلك مع فلا وجه لكون حلول الكوكب
المخصوص فى برج مقتضيا لحدوث الحادث الخاص دون برج اخر ولكنه مدفوع بانه
لا يجوز ان يكون اختلاف تاثير الكوكب المخصوص بحسب اختلاف البروج لسبب اختلاف
اوضاعه التى تحصل له بالنسبة الى ما تحت فلك القمر واما النحو الثانى من هذا الوجه وهو
ان يكون للكواكب دخل فى التاثير على نحو الاعداد ومع ذلك لا يخرج عن قدرة الله
سبحانه لاقتداره على نفى الشرائط وايجاد الموانع فمما لا يمكن انكاره فى الجملة وممن
ذا ينكر تاثير الشمس بحسب الحرارة وكذلك القمر وان كان الشمس انهما ظاهرة وبعض
التاثيرات مظنون او محتمل وعلى اى فلا وجه لانكار هذا القسم بالمرة ويدل على ذلك
ما فى الاحتجاج من قول الصادق ع للمنجم ما اسم النجم الذى اذا طلع هاجت الابل وما
اسم النجم الذى اذا طلع هاجت البقر وما اسم النجم الذى اذا طلع هاجت الكلاب فان
ظاهره ان للكواكب المذكورة تاثيرا فى الامور المذكورة وفى رسالة الاستخارات للسيد ابن
طاوس قال ذكر الشيخ محمد بن على بن محمد فى كتاب له فى العمل ما هذا لفظه دعاء
الاستخارة عن الصادق ع تقول بعد فراغك من صلوة الاستخارة: اللهم انك خلقت
اقواما يلجأون الى مطالع النجوم لاوقات حركاتهم وسكونهم وتصرفهم وعقدهم وخلقتنى
ابرأ اليك من اللجأ اليها ومن طلب الاختيارات بها واتيقن انك لم تطلع احدا على
غيبك فى مواقعها ولم تسهل له السبيل الى تحصيل افاعيلها وانك قادر على نقلها فى

مدارا تها في مسيرها عن السعود العامة والخاصة الى النحوس ومن النحوس الشاملة المفرحة
الى السعي لانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب الخ ولا يخفى دلالته على المطلق؛
وفي معناه اخبار اخر وعليه فلا موجب لمصير الى كفر من يعتقد تاثير النجوم مطلقا كما هو
ظاهر اقوال العلامة والشهيد والشيخ البهائي ره فلا بد من صرفها الى ما يوافق الاحاديث.
(واما الوجهان الثالث والرابع) فباطلان بالاتفاق واجماع المسلمين على ان الكواكب
ليست حية ولا قادرة كما صرح به الشيخ المفيد في كتاب المقالات والعلامة في شرح كتاب
الياقوت للنوبختي والشريف المرتضى والكراجكي وابن ابي الحديد وغيرهم
(واما الخامس) فهو مما لا محيص عن القول به على تقدير نفي التاثير مطلقا ولا يمكن
التجاوز عنه لكثرة الاحاديث الواردة في ذلك وعدم معارض لها فمنها ما مر من الاحاديث
التي ظاهرها على تاثير الكواكب فانها على تقدير صرفها عن ظاهرها لا اقل من ان يكون
مفادها كونها امارات على الحوادث المخصوصة ومنها ما في الكافي باسناده عن عبد الرحمن
بن سيابة قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر
فيها وهو يعجبني فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر
بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يضر بدينك ثم قال
انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به الحديث وروى في كتاب النجوم
عن محمد بن يحيى الخثعمي سأل الصادق ع عن النجوم حق هي قال نعم الحديث وفي رواية
ميمون بن مهران اياكم والتكذيب بالنجوم فانه علم من علوم النبوة وعن علي ع يكره ان
يسافر الرجل ويتزوج في محاق الشهر واذا كان القمر في العقرب ونحو ذلك احاديث
اخر فلا وجه للتجاوز عن القول بكونها علامات ومنه يظهر بطلان القول السادس
نعم يظهر بدليل العقل والنقل تعذر حصول علم النجوم الواقعي لغير من علمه الله
سبحانه وانما الموجود عند المنجمين امور ظنية حاصلة بالتجربة او التخمين تصيب مرة
وتخطي اخرى فمن ذلك لا يصح الاعتماد عليها بالكلية وبذلك صرح الشيخ المفيد وقال
انه مذهب جمهور متكلمي اهل العدل واليه ذهب بنو نوبخت رحمهم الله من الامامية

وابو القاسم وابو علي من المعتزلة وكذلك صرح به وبرهن عليه السيد المرتضى علم الهدى
قال: من اين لنا بان الله تعالى قد اجرى العادة بان يكون زحل والمريخ اذا كان في درجة
الطالع كان نحسا وان المشتري اذا كان كذلك كان سعدا واي سمع مقطوع به جاء بذلك
واي نبي خبر به واستفيد من جهته فان عولوا في ذلك على التجربة وانا جربنا ذلك ومن كان
قبلنا فوجدناه على هذه الصفة واذا لم يكن موجبا وجب ان يكون معتادا قلنا ومن
سلم لكم صحة هذه التجربة وانتظامها واطرادها وقد رأينا خطأكم اكثر من صوابكم
فيها وصدقكم اقل من كذبكم الخ وهكذا الشيخ ابو الفتح الكراجكي ره وابن ميثم البحراني ره
ويدل عليه من الاحاديث ما في الكافي في حديث طويل قال الصادق ع فما بال العسكرين
يلتقيان في هذا حاسب وفي هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا
لصاحبه بالظفر ثم يلتقيان فيهزم احدهما الآخر فاين كانت النجوم قال هشام الخفاف راوي
الحديث فقلت لا والله ما اعلم ذلك قال فقال صدقت ان الحساب حق ولكن لا يعلم
ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم وفي كتاب النجوم عن الرضا ع قال للحسن بن سهل كيف
حسابك للنجوم فقال ما بقي منها شيء الا وقد تعلمته فقال ابو الحسن ع كم لنور الشمس على نور
القمر فضل درجة وكم لنور القمر على نور المشتري فضل درجة وكم لنور المشتري
على نور الزهرة فضل درجة فقال لا ادري فقال ليس في يدك شيء هذا اليسير وفي
معناه اخبار اخر وقد اختلفوا في باب التنجيم وتعلم النجوم فيظهر من كلام السيد المرتضى ره
الحرام مطلقا ويظهر من العلامة في المنتهى وغيره حرمته مع اعتقاد انها مؤثرة او ان
لها مدخلا في التاثير بالنفع والضرر وكذلك المحقق الشيخ علي ره وقال: اما التنجيم لا على
هذا الوجه مع التحرز عن الكذب فانه جائز فقد ثبت كراهة التزويج وسفر الحج في
العقرب وذلك من هذا القبيل نعم هو مكروه ولا ينجر الى الاعتقاد الفاسد وقد ورد النهي
عنه مطلقا حسما للمادة وقريب منه قول البهائي الا انه لم يحكم في الصورة الثانية بالكراهة
ومثله على ما هو المظنون رأى السيد علي بن طاوس ره والاقوى عندي التفصيل بين التنجيم
والنظر في علم النجوم مع الاعتقاد بان الكائنات لابد ان تكون على وفق مقتضى القواعد

المقررة عند المنجمين فيعتقد به ويحكم على وفقه كما هو الاكثر والمشاهد فيما بين المنجمين
والعوام فهو حرام وما لم يكن كذلك بل كانت القواعد المتقررة عنده من قبيل بعض الامارات
التي يصح انفكاكها عما هي امارات له فيكون ظهور هذه العلامات عند الناظر في علم النجوم
وعند من يخبره به باعثا على مزيد الالتجاء الى الله سبحانه والدعاء والتضرع والخشوع
والتبتل في جنابه تعالى والتصدقات والصلوات وغيرها من وجوه المبرات حتى يندفع
بها المكروه بقدرته سبحانه فهذا مما لا بأس به واما حرمته على الوجه المذكور فيدل عليه
حديث امير المؤمنين عند المسير الى النهروان حين قال له المنجم لا تسر في هذه الساعة
وسر في ثلث ساعات يمضين من النهار فقال ع ولم ذاك قال لانك ان سرت في هذه
الساعة اصابك واصاب اصحابك اذى وضر بشديد وان سرت في الساعة التي امرتك
ظفرت وظهرت واصبت كلما طلبت فقال له امير المؤمنين تدري ما في بطن هذه الدابة
اذكر ام انثى قال ان حسبت علمت قال له امير المؤمنين من صدقك على هذا القول
كذب بالقرآن (الى ان قال ع) أتزعم انك تهدي الى الساعة التي من سار فيها صرف عنه
السوء والساعة التي من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة
بالله عز وجل في ذلك الوجه واحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وينبغي له
ان يوليك الحمد دون ربه عز وجل فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله ندا
وضدا الخ وعليه يحمل كلما ورد من الاخبار في النهي عن النجوم وقوله ع المنجم ملعون وقوله
المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كافر والكافر في النار ووجه الاطلاق في هذه الاخبار
ما يظهر من كثير من الاصحاب ان المنجم المصطلح هو الذي يقول باستقلال الكواكب
في التاثير وينكر القادر المختار وفي نهج البلاغة في حديث المنجم عند المسير الى النهروان
بعد مخاطبته عليه السلام معه: ثم اقبل على الناس فقال ايها الناس اياكم وتعلم النجوم
الا ما يهتدى به في بر او بحر فانها تدعو الى الكهانة الحديث وقد ارشد تلك هذه الاحاديث
الينا الى المفاسد العقلية لهذا النحو من التنجيم فانه يوجب الامتناع عن الفزع الى الله تعالى
والغفلة عن الرجوع اليه فيما يهم من الاحوال وهو مضاد لمطلوب الشارع مع تطرق الوهن

فى الاعتقاد بتجويزات الانبياء لتيسّر الاخبار بالعلوم الغيبية لغيرهم من الخلق مع الاعتقاد بعدم
كون العبد فاعلا مختارا الى غير ذلك من المفاسد الكثيرة واما عدم الحرمة لو لم يكن على
الوجه المسطور فيدل عليه ما تقدم من رواية عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق ع حين
سأله عن النظر فى النجوم قال ع لا يضر بدينك وما فى كتاب النجوم للسيد ابن طاوس
عن محمد وهارون ابنى ابى سهيل كتبا الى ابى عبد الله ع ان ابانا وجدنا كانا ينظران فى
النجوم فهل يحل النظر فيها قال نعم وفى رواية اخرى نعم ما لم يخرج من التوحيد وما فى
الفقيه باسناده عن عبد الملك بن اعين قال قلت لابى عبد الله ع انى قد ابتليت
بهذا العلم فاريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست واذا رأيت
الطالع الخير ذهبت فى الحاجة فقال لى تقضى قلت نعم قال احرق كتبك فان الاستفصال
فيه دليل على عدم الحرمة اذا الحكم بهما ولذلك قد استاغ جماعة من علماء
الامامية واقدموا على النظر فى النجوم قال السيد على بن طاوس: ان جماعة من بنى نوبخت
كانوا علماء بالنجوم وقدوة فى هذا الباب ووقفت على عدة مصنفات لهم فى النجوم وانها
دلالات على الحادثات منهم الحسن بن موسى النوبختى ومن علماء المنجمين من الشيعة احمد بن
محمد بن خالد البرقى وذكر النجاشى فى كتبه كتاب النجوم ومنهم احمد بن محمد بن طلحة
قال الشيخ النجاشى كان له تصنيف فى النجوم ومنهم الجلودى البصرى ومنهم على بن محمد
العدوى الشمشاطى ومنهم محمد بن ابى عمير ومنهم محمد بن مسعود العياشى ومنهم موسى
بن الحسن بن عباس بن اسمعيل بن ابى سهل بن نوبخت قال النجاشى كان حسن المعرفة بالنجوم
وله مصنفات فيه وكان مع ذلك حسن العبادة والدين ومنهم الفضل بن ابى سهل
بن نوبخت وصنف اليه من تصانيفه ما يدل على قوة معرفته بالنجوم ومنهم السيد الفاضل
على بن ابى الحسن العلوى المعروف بابن الاعلم وكان صاحب الزيج ومنهم ابو الحسن
النقيب الملقب بابى قيراط ومنهم الشيخ الفاضل الشيعى على بن الحسين بن على المسعودى
مصنف كتاب مروج الذهب ومنهم ابو القاسم بن نافع من اصحابنا الشيعة ومنهم
ابراهيم الفزارى صاحب القصيدة وكان منجما للمنصور ومنهم الشيخ الفاضل احمد بن

يوسف بن ابراهيم المصري كاتب آل طولون ومنهم الشيخ الفاضل محمد بن عبد الله بن عمر البازيار القمي تلميذ ابي معشر ومنهم الشيخ الفاضل ابو الحسين بن ابي الخصيب القمي ومنهم ابو جعفر السقاء المنجم ذكره الشيخ في الرجال ومنهم محمد بن احمد بن سليم الجعفي مصنف كتاب الفاخر ومنهم محمد بن الحسين بن السندي بن شاهك المعروف بكشاجم ثم قال رحمه الله وممن ادركته من علماء الشيعة العارفين بالنجوم وعرفت بعض اصابته الفقيه العالم الزاهد الملقب بمظفر الدين محمود بن محمد وممن رأيته الشيخ الفاضل ابو نصر الحسن بن علي القمي ثم عدّ رحمه الله من اشتهر بعلم النجوم وقيل انه من الشيعة ولا يخفى ان ما نقلناه من اقوال العلماء انما هو مأخوذ من كتاب السماء والعالم للمحدث المجلسي وان الذي زدناه عليه هو التحقيق والاستنباط وجودة التقرير والتحرير بحيث لا يكاد يوجد في غير هذا الكتاب والله العالم بالصواب .

التوحيد في العبادة

ان الذي تقدم كله الكلام في توحيده سبحانه من حيث الاعتقاد بانه الخالق والواجب الوجود ولكن من جملة التوحيد الذي يهتم به الشرع الاسلامي هو التوحيد في العبادة والاعتراف بانه لا معبود سواه ويدل على وجوبه مضافا الى كونه من ضروريات الدين الآيات الكثيرة الدالة على ذلك امثال قوله سبحانه : قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله . وقوله : قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وغير ذلك (فان قيل) العبادة هي الخضوع والطاعة فلو اختصت بالله سبحانه لزم ان يكون كل من يطيع النبي او الوصي او العالم او احد الوالدين مشركا في العبادة (قلنا) ليس كذلك لان كل من يطيع واحدا من المخلوقات اذا اطاعه من حيث ان الله تعالى اوجب طاعته او ندب اليها فقد اطاع الله بحسب الحقيقة نعم اذا اطاع من نهى الله تعالى عن طاعته فقد عبده واطاع غير الله كما يدل عليه قول الصادق ع من اطاع رجلا في معصية الله فقد

عبده وفي رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل اتخذوا احبارهم
ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم
الى عبادة انفسهم لما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم
من حيث لا يشعرون وفي معناه اخبار اخر فان كانت تلك العبادة المحرمة مع الاعتقاد
بكون المعبود الها او ربا بالحقيقة فلا شك انها كفر وان كانت مجردة عن هذا الاعتقاد
فلا ريب في انها فسق الا ان تكون بحيث جعلها الشارع دالا على الكفر جعلا للمادة المنساد
كالسجدة والصلوة للصنم والشمس والقمر وسائر الكواكب او نحو اخر من الخضوع والخشوع
كما هو المتعارف بين عبدة الاوثان والنيران والكواكب فانه يكفر شرعا وان لم يكن
معتقدا بالوهية هذه الاشياء قال تعالى : ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا
ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في
الارض سبحانه وتعالى عما يشركون وقال : ولا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي
خلقهن ان كنتم اياه تعبدون وعن ابي عبد الله ع قال لا يكون العبد مشركا حتى يصلي لغير الله
او يذبح لغير الله او يدعو لغير الله عز وجل ولا خفاء في ان ظواهر الايات والاخبار
تدل على ان كلما يصدق عليه اسم العبادة لهذه الاشياء باي نية كان يوجب كفر لعابده
ولعله من ضروريات المذهب وبالجملة فقد اتضح ان كل طاعة وخشوع فهو عبادة فان
كان متضمنا الطاعة لله كطاعة الانبياء والاوصياء والخضوع لهم ما لم يتجاوز عن
المشروع وهكذا اطاعة علماء الدين والتواضع لهم وطاعة الوالدين والمولى في
الامور المشروعة وهكذا تعظيم المؤمن من حيث كونه مؤمنا بحيث لا يتجاوز المشروع وهكذا
التعظيم والتواضع لسلاطين الجور تقية حيث كان في محلها وتعظيم الشعائر لله تعالى
كالمساجد والضرائح المقدسة والمصاحف وكتب الاحاديث ونحو ذلك من الامور الدينية
التي تكون داخلة تحت الدلائل الشرعية فكلها عبادة لله سبحانه ولعل تعظيم الضرائح
المصنوعة من الخشب وغيره شبيهة بالضريح المقدس لسيد الشهداء الامام ابي
عبد الله الحسين سلام الله عليه المتعارف في بلاد الهند يكون من هذا القبيل كل

تعظيم وتواضع وطاعة لم يكن صالحا للقربة الى الله تعالى كالتواضع وخفض الجناح
للكفار والفساق واهل الجور وغيرهم للاغراض الدنيوية الفاسدة يكون عبادة لغير الله
تعالى فيكون العابد بهذه العبادة فاسقا او كافرا على التفصيل الذى عرفت ويظهر من
هذا ان السجدة لا تجوز لغير الله مطلقا وان كانت بنية التعظيم للانبياء ع مثلا لانعقاد
الاجماع على حرمتها مطلقا ويدل عليه احاديث كثيرة منها قول امير المومنين ع للجاثليق
الذى اراد ان يسجد له قال اسجد لله تعالى ولا تسجد لى ثم روى عن النبى انه لو جاز
السجدة لغير الله تعالى لامرت ان تسجد المرأة لزوجها وغير ذلك فيكون السجود لغيره تعالى
كفرا او فسقا على التفصيل الذى عرفت والمخالف فى التوحيد بهذا المعنى عبدة الاصنام
والصابئون الذين يعبدون الكواكب وقد عرفت بطلان مذهب الصابئين فى باب الكواكب
اما عبدة الاصنام فمن الظاهر انهم لا يقولون بوجوب وجود الاصنام وكونها قديمة وخالقة
فلا بد ان فى عبادتهم لها تاويلات يلزم ذكرها والجواب عنها وحيث كان حديث احتجاج
النبى على اهل الاديان المذكور فى كتاب الاحتجاج للطبرسى كافلا للرد على عبدة الاصنام
ايضا نذكر منه موضع الحاجة قال الامام العسكرى ع ثم اقبل النبى صلى الله عليه واله
على مشركى العرب فقال وانتم لم عبدتم الاصنام من دون الله فقالوا نتقرب بذلك
الى الله عز وجل فقال وهى سامعة مطيعة لربها عابدة له حتى تتقربوا بتعظيمها الى الله
عز وجل قالوا لا قال فانتم الذين نحتموها بايديكم فلان تعبدكم هى لو كان يجوز منها العبادة
احرى من ان تعبدوها اذا لم يكن امركم بتعظيمها من هو العارف بمصالحكم وعواقبكم
والحكيم فيما يكلفكم قال فلما قال رسول الله ص هذا اختلفوا فقال بعضهم ان الله قد حل
فى هياكل رجال كانوا على هذه الصور فصورنا هذه الصور نعظمها لتعظيمنا تلك الصور التى حل
فيها ربنا وقال اخرون منهم ان هذه صور اقوام سلفوا كانوا مطيعين لله عز وجل قبلنا
فمثلنا صورهم وعبدناها تعظيما لله وقال اخرون ان الله لما خلق ادم وامر الملائكة
بالسجود لادم فسجدوا له تقربا لله كنا نحن احق بالسجود لادم من الملائكة ففاتنا ذلك فصورنا
صورته فسجدنا له تقربا الى الله كما تقربت الملائكة بالسجود لادم وكما امرتم بالسجود بزعمكم

الى جهة مكة ففعلتم ثم نصبتم في غير ذلك البلد بايديكم محاريب سجدتم اليها وقصدتم
الكعبة لا محاريبكم وقصدكم في الكعبة الى الله تعالى لا اليها فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله اخطأتم الطريق وضللتم امّا انتم وهو يخاطب الذين قالوا بالحلول فقد وصفتم
ربكم بصفة المخلوقات او يحلّ ربكم في شيء حتى يحيط به ذلك الشيء فاي فرق اذن بينه
وبين سائر ما يحل فيه من لونه وطعمه ورائحته ولينه وخشونته وثقله وخفته ولم صار
هذا المحلول فيه محدثا وذلك قديما دون ان يكون ذلك محدثا وهذا قديما وكيف يحتاج
الى المحالّ من لم يزل قبل المحالّ وهو عز وجل كما لم يزل واذا وصفتموه بصفة المحدثات في الحلول
فقد لزمكم ان تصفوه بالزوال واما ما وصفتموه بالزوال والحدوث فصفوه بالفناء فان ذلك اجمع
من صفات الحالّ والمحلول فيه وجميع ذلك يغيّر الذات فان كان لا يتغير ذات الباري تعالى
بحلوله في شيء جاز ان لا يتغير بان يتحرك ويسكن ويسود ويبيض ويحمر ويصفر وتحله الصفات
التي تتعاقب على الموصوف بها حتى يكون فيه جميع صفات المحدثين ويكون محدثا جل الله
وتعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا بطل ما ظننتموه من ان الله عز وجل يحل في شيء فقد فسد
ما بنيتم عليه قولكم ثم اقبل على الفريق الثاني وقال خبروني عنكم اذا عبدتم صور
من كان يعبد الله فسجدتم لها وصليتم فوضعتم الوجوه الكريمة على التراب بالسجود لها
فما الذي ابقيتم لرب العالمين اما علمتم ان من حق من يلزم تعظيمه وعبادته ان لا يساوى
به عبده أرأيتم ملكا او عظيما اذا سويتموه بعبيده في التعظيم والخضوع والخشوع ايكون في ذلك
وضع من الكبير كما يكون زيادة في تعظيم الصغير فقالوا نعم قال افلا تعلمون انكم من
حيث تعظمون الله بتعظيم صور عباده المطيعين له تزرون على رب العالمين ثم قال
للفريق الثالث لقد ضربتم لنا مثلا وشبهتمونا بانفسكم ولسنا سواء وذلك انا عباد الله مخلوقون
مربوبون نأتمر له فيما امرنا وننزجر عما زجرنا ونعبده من حيث يريده منا فاذا امرنا بوجه من
الوجوه اطعناه ولم نتعدّ الى غيره مما لم يأمرنا ولم يأذن لنا في غيره لانا لا ندري لعله
ان اراد منا الاول فهو يكره الثاني وقد نهانا ان نتقدم بين يديه فلما امرنا بالتوجه
الى الكعبة اطعنا ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فاطعنا

فلم نخرج في شيء من ذلك من اتباع امر الله عز وجل وحيث امرنا بالسجود لآدم لم يأمرنا بالسجود للصورة التي هي غيره فليس لكم ان تقيسوا ذلك عليه لانكم لا تدرون لعله يكره ما تفعلون اذ لم يأمركم به ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله ارأيتم لو اذن لكم رجل دخول داره يوما بعينه الكم ان تدخلوها بعد ذلك بغير امره او لكم ان تدخلوا دارا له اخرى مثلها بغير امره او وهب لكم رجل ثوبا من ثيابه او عبدا من عبيده او دابة من دوابه لكم ان تأخذوا ذلك فان لم تأخذوها واخذ ثم آخر مثله ايجوز لكم قالوا لا لانه لم يأذن لنا في الثاني كما اذن في الاول قال ص فاخبروني الله تعالى اولى بان لا يتقدم على ملكه بغير امره او بعض المملوكين قالوا بل الله اولى بان لا يتصرف في ملكه بغير اذنه قال فلم فعلتم ومتى امركم ان تسجدوا لهذه الصور فقال القوم سننظر في امرنا ثم سكتوا الحديث وقد ذكر فخر الدين الرازي في نهاية العقول تأويلات ستة اهمها ما ذكر في الرواية المذكورة مع دفعها ومن الاخبار ما يتضمن فضلا تاريخيا عن عبادة الاصنام واسبابها يرجع الى بعض الوجوه المتقدمة .

قول

في

انه سبحانه ليس له شريك في حقيقة الذات

ان ذات الواجب تعالى تخالف سائر الذوات والدليل عليه وجوه (الاول) انه لو شاركه غيره في الحقيقة لزم الاحتياج الى المتشخص زائدا على الذات فيلزم التركيب في الواجب (الثاني) ان وجوده سبحانه عين ذاته كما تقدم فلو كان هناك مثل له بحسب الذات لكان ذلك ايضا كذلك فيلزم تعدد الواجب وقد تقدم فساده (الثالث) انه منفي بالنقل القطعي كقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ومن الاخبار قول الباقر ع: ما توهمت عليه من شيء فهو بخلافه ولا يشبهه شيء وقوله ع لمن سأله ايجوز ان يقال لله انه شيء ؟ : نعم تخرجه من الحدين حد التعطيل وحد التشبيه وقد ذهب بعض قدماء المتكلمين الى المماثلة وانه تعالى

انما يمتاز باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة وابو هاشم الى انه ممتاز
عن سائر الذوات بالالهية وحجتهم على الاشتراك ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن
والمقسم يشترك بين اقسامه وايضا انا نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات والجواب
ان المشترك مفهوم الذات وهو عارض لمصاديقها فلا يلزم الاشتراك في حقيقة الذات
وقد اعترفوا باختلاف اللوازم فيكشف عن اختلاف الملزومات .

انه تعالى ليس بجسم

والدليل عليه وجوه (الاول) انه لو كان جسما لكان حادثا لما سبق من حدوث الاجسام
(الثاني) انه لو كان جسما لكان مركبا لكونه قابلا للابعاد الثلثة وقد عرفت انه بسيط بكل معنى
الكلمة (الثالث) انه لو كان جسما لكان جوهرا وستعرف بطلانه (الرابع) ان كل جسم فهو متحيز
وذو وضع وستعرف انه ليس كذلك (الخامس) انه لو كان جسما لكان متصفا بصفة والصفات
كثيرة بينها التضاد فاما ان يتصف بالكل فتجتمع الاضداد او ببعضها فيحتاج الى المرجح (السادس)
انه يكون متناهيا فيكون له شكل مخصوص ومقدار مخصوص والمرجح لا تكون ذاته لاستوائها
مع سائر الاجسام فلا بد ان يكون امرا اخر فيحتاج الواجب الى غيره في تعيين الشكل
والمقدار ويدل عليه مع ذلك النقل القطعي كقوله تعالى ليس كمثله شيء ومن الاحاديث
قول الصادق ع: لا يحد ولا يحس ولا يجس ولا تدركه الحواس ولا يحيط به شيء ولا جسم
ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد . وقول ابي الحسن ع: سبحان من ليس كمثله شيء وهو لا جسم ولا صورة
ونحو ذلك كثير جدا والمخالف في ذلك المجسمة ولهم في ذلك خرافات مشهورة تعالى الله
عما يقولون علوا كبيرا . واما اسناد القول بالتجسيم الى هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي
كما يظهر من بعض المواضع فحقيقة الحال فيه ما قاله السيد المرتضى مجيبا عما رمى به صاحب
كتاب المغني من المخالفين هشام بن الحكم من قوله :

اما ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية عنه القول
بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض

على نوع وانه غلط في العبارة يرجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك
على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم ان القديم تعالى شيئ لا كالاشياء فقولوا
انه جسم لا كالاجسام وليس كل من عارض بشيئ وسأل عنه يكون معتقدا له ومتدينا به
وقد يجوز ان يكون قصد به الى استخراج جوابهم عن هذه المسئلة ومعرفة ما عندهم
فيها او الى ان يبين تصورهم عن ايراد المرضي في جوابها الى غير ذلك مما يتسع ذكره فاما الحكاية
عنه انه ذهب في الله تعالى انه جسم له حقيقة الاجسام الحاضرة وحديث الاشبار المدعى
عليه فليس نعرفه الا من حكاية الجاحظ عن النظام وما فيها الا متهم عليه غير موثوق به
وبقوله في مثله وجملة الامر ان المذاهب يجب ان تؤخذ من افواه قائليها واصحابها المختصين
بهم ومن هو مامون في الحكاية عنهم ولا يرجع فيها الى دعاوى الخصوم فانه ان رجع الى ذلك
في المذاهب تسع الخرق وجل الخطب ولم يوثق بحكاية في مذهب ولا اسناد مقالة
ولو كان يذهب هشام الى ما تدعونه من التجسيم لوجب ان يعلم ذلك ويزول اللبس فيه
ومما يدل على براءة هشام من هذا القذف ورميه على هذا الوجه الذي يدعونه ما روي
عن الصادق ع من قوله لا تزال يا هشام مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك وقوله عليه السلام
حين دخل اليه وعنده مشايخ الشيعة فرفعه على جماعتهم واجلسه الى جانبه في المجلس
وهو اذ ذاك حديث السن هذا ناصرنا بقلبه ويده ولسانه وقوله ع هشام بن الحكم رائد
حقنا وسائق قولنا المؤيد لصدقنا الدافع لباطل عدونا فمن تبعه وتبع امره تبعنا ومن
خالفه والحد فيه فقد عادانا والحد فينا وانه عليه السلام كان يشد اليه في باب النظر
والحجاج ويحث الناس على لقائه ومناظرته فكيف يتوهم عاقل مع ما ذكرناه على هشام هذا
القول بان ربه سبعة اشبار بشبره وهل دعاء ذلك عليه رضوان الله عليه مع اختصاصه
المعلوم بالصادق ع وقربه منه واخذه عنه الا قدح في امر الصادق عليه السلام ونسبته
الى المشاركة في الاعتقاد الذي نحلوه الى هشام والا كيف لم يظهر عنه من النكير
عليه والتبعيد له ما يستحقه المقدم على هذا الاعتقاد المنكر والمذهب الشنيع انتهى
وقال مولانا المجلسي ره لعل المخالفين نسبوا اليهما هذين القولين معاندة كما نسبوا المذاهب

الشنیعة الی زرارة وغیره من اکابر المحدثین اولعدم فهم کلامهما فقد قیل انهما قالا انه جسم لا کالاجسام وصورة لا کالصور فلعل مرادهما بالجسم الحقیقة القائمة بالذات وبالصورة الماهیة وان اخطأ فی اطلاق هذین اللفظین علیه تعالی (الی ان قال) ویحتمل ان یکون هذا مذهبهما قبل الرجوع الی الائمة علیهم السلام والاخذ بقولهم فقد قیل ان هشام بن الحکم کان قبل ان یلقی الصادق علیه السلام علی رأی جهم بن صفوان فلما تبعه علیه السلام تاب ورجع الی الحق ویؤیده ما ذکره الکراجکی فی کنز الفوائد فی الرد علی القائلین بالجسم بمعنییه حیث قال واما موالاتنا هشاما رحمه الله فهی لما شاع منه واستفاض من ترکه للقول بالجسم الذی کان ینصره ورجوعه عنه واقراره بخطائه فیه وتوبته منه وذلک حین قصد الامام جعفر بن محمد علیهما السلام الی المدینة فحجبه وقیل له انه امرنا ان لا نوصلک الیه ما دمت قائلا بالجسم فقال والله ما قلت به الا انی ظننت انه وفاق لقول امامی فاما اذا انکره علی فاننی تائب الی الله منه فاوصله الامام علیه السلام ودعا له بخیر وحفظ عن الصادق ع انه قال لهشام ان الله تعالی لایشبه شیئا ولا یشبهه شیئ وکلما وقع فی الوهم فهو بخلافه وروی عنه ایضا انه قال سبحان من لا یعلم احد کیف هو الا هو لیس کمثله شیئ وهو السمیع البصیر لا یحد ولا یحس ولا تدرکه الابصار ولا یحیط به شیئ ولا هو جسم ولا صورة ولا بذی تخطیط ولا تحدید اهـ

انه تعالی لیس بجوهر ولا عرض

اما العرض فظاهر واما الجوهر فکذلک اذا فسر بالممکن الذی یکون موجودا لا فی موضوع او بماهیة موجودة لا فی موضوع او بمتحیز بالذات لانه سبحانه لیس ممکنا ولا ذا ماهیة ولا متحیزا نعم اذا فسر بالموجود القائم بنفسه کما هو شائع عند الحکماء فیصح اطلاق الجوهر علی الواجب لکنه خلاف الوارد فی الشرع وفی حدیث السید عبد العظیم انه تعالی لیس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر وفی الکافی فی الخطبة امیر المؤمنین و بتجهیره الجواهر عرف ان لا جوهر له.

انه تعالى ليس بمكاني ولا متحيز ولا في جهة

سواء فسر المكان بالبعد المجرد عن المادة او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي وذلك لما تقرر سابقا من انه تعالى ليس بجسم فلا يكون له مكان بالتفسير الثاني بداهة
وكذا الاول لانا لا نعني بكون البعد المجرد مكانا للشيء الا انطباق ابعاده بابعاد المتمكن فما لم يكن المتمكن
ذا ابعاد كيف يتصور كون البعد المجرد مكانا له وهذا اظاهر مع ما هو معلوم من دين النبي ص
والائمة ع من امتناع كونه مكانيا ففي الامالي باسناده عن الصادق ع قال ان الله تبارك
وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة
والسكون والانتقال تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وفي التوحيد باسناده عن سليمان بن مهران
قال قلت لجعفر بن محمد ع هل يجوز ان يقول ان الله عز وجل في مكان فقال سبحان الله وتعالى عن ذلك انه لو كان في مكان
لكان محدثا لان الكائن في مكان محتاج الى المكان والاحتياج من صفات المحدث لا من صفات القديم الى غير ذلك من الاخبار في
هذا المعنى وهي كثيرة ويتبع هذا المبحث انه تعالى لا يحل على شيء كاعتماد جالس السرير عليه
وهذا هو المكان العرفي والوجه ظاهر لان المعتمد يفتقر الى ما يعتمد عليه والله غني مطلقا
وايضا الاعتماد لا يتصور الا لمن يكون ثقيلا وهو لا يتصور الا مع كونه جسما ويدل عليه ايضا
احاديث كثيرة ويلحق به كذلك انه ليس بمتحيز اما بناء على تفسير التحيز ببعض ما فسر به
المكان فظاهر مما تقدم واما بناء على كونه اعم فلان التحيز عندهم اذا لم يكن مكانا لا بد ان يكون
وضعا وكون الشيء ذا نسبة ووضع بالنسبة الى شيء آخر لا يتصور الا اذا كان جسما منطبقا
على جزء معين من البعد المجرد كما يحكم به الوجدان السليم وايضا من هذا الباب انه تعالى
ليس في جهة لان الجهات هي نهايات الابعاد ومعنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولا وقربا
وهذا لا يتصور الا لمن يكون مكانيا فلا يكون الواجب تعالى في جهة وخالف في ذلك المشبهة
فخصوه بجهة الفوق وتمسكوا في ذلك بظواهر بعض الآيات والاحاديث كقوله تعالى: الرحمن
على العرش استوى. جاء ربك والملك صفا صفا. اليه يصعد الكلم الطيب. تعرج
الملائكة والروح اليه. هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام. دنى فتدلى

فكان قاب قوسين او ادنى ونحو ذلك والجواب انها مأوّلة الى معان صحيحة يتطابق عليها العقل والنقل ودل عليها كلمات الرّاسخين في العلم كقول الصّادق ع للزنديق حين سأله عن قوله الرحمن على العرش استوى قال ع بذلك وصف نفسه وكذلك هو مستول على العرش بائن من خلقه من غير ان يكون العرش حاملا له ولا ان يكون العرش حاويا له و لكنا نقول هو حامل العرش وممسك العرش ونقول من ذلك ما قال وسع كرسيّه السموات والارض فثبّتنا من العرش والكرسي ما ثبّته ونفينا ان يكون العرش والكرسي حاويا له وان يكون عز وجل محتاجا الى مكان او الى شيء مما خلق بل خلقه محتاجون اليه قال السّائل فما الفرق بين ان ترفعوا ايديكم الى السّماء وبين ان تخفضوها نحو الارض قال ابو عبد الله ع ذلك في علمه واحاطته وقدرته سواء ولكنه عز وجل امر اوليائه وعباده برفع ايديهم الى السماء نحو العرش لانه جعله معدن الرزق فثبّتنا ما ثبّته القرآن والاخبار عن الرسول حين قال ارفعوا ايديكم الى الله وهذا يجمع عليه فرق الامة كلها الحديث -

انّه تعالى ليس بزمانيّ

ومعنى ذلك على ما يشهد به العقل والشرع هو انه تعالى سابق على الزمان وليس وجوده منحصرا في الزمان كسائر ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض بناء على ما ثبت من حدوث العالم وايضا انه ليس منطبقا على الزمان كالحركة حتى يلزم ان يكون من قبيل الامور الغير القارة ويدل عليه من السّمع قول الصادق ع ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسّكون تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وما رواه الصدوق عن ابي ابراهيم ع قال ان الله تبارك وتعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان الحديث وقال امير المؤمنين ع الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت موجود وقوله ع الذي لم يسبق له حال حالا فيكون اوّلا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا الى غير ذلك ولا ريب في هذا المعنى بناء على ما عليه المتشرعة من حدوث الزمان واما بناء على قول الحكماء من قدم الزمان فلا وجه لنفي كونه

تعالى زمانيا مع استمرارها به مع جميع اجزاء الازمنة وان كان الوجه هو كونه تعالى علة
للزمان فينبغى ان لا يكون فلك الافلاك وحركته العارضة له المعروضة للزمان على زعمهم
ايضا زمانيا لانهما من جملة علل الزمان ايضا وقد تجشم الفاضل الجونپورى فى الشمس البازغة
فى ذلك بما خلاصته انه ليس كل ما مع الزمان يجب ان يكون فيه كما انا مع الخردلة ولسنا فيها
بل انما يكون فى الزمان اولا اجزاؤه وحدوده وثانيا الحركات المتقدرة بها وثالثا المتحركات
بما لها الحركات فهى فى الحركة والحركة فى الزمان وكذا الحوادث بما لها توقف على الحركات و
تخصص بالازمنة والآنات وكون اجزاء الزمان وحدوده فيه ككون الاجزاء المفروضة والحدود
الموهومة فى الخط وكون حركة الفلك الاقصى فيه ككون المعروض فى العارض وكون سائر الحركات
والمتحركات والحوادث فيه ككون الاجسام فى الامكنة واما الامور الثابتة من كل وجه البرية من
التجدد والتغير فليست فى الزمان البتة واذا قيست معه او مع ما فيه كان لها ثبات مع ثباته وثبات
ما فيه بمعنى ان الثابت من كل وجه اذا قيس مع اى من الزمان واجزائه وحدوده والامور
المستمرة المتبوعة للزمان كله او شطره والامور الدفعية وجد له مع اى من هذه الامور اخذته
معية ومشاركة فى الوجود فى الواقع فالمنسوب فى هذه النسبة برئ من المتى والمنسوب اليه
فهو اما نفس الزمان او جزء منه او حد فيه واما الزمانيات بالمعنى الذى يسمى الدفعيات
وهذه ان كان لها متى لكنها مشاركة للثابتات فى الوجود فى الواقع فهذه الامور وان كانت
بنسبتها اذ قيس بعضها الى بعض اما معية زمانية او قبلية وبعدية كذلك ولكنها سواسية
فى المعية التى نحن فيها كما ان المكان واجزاءه وحدوده والمتمكنات كلها او بعضها وان كان
بينها نسب مختلفة ولكنها سواسية فى المعية لما هو متعال عن مكان وهذه المعية هى المعية
الدهرية فانا لا نعنى بالدهر الا وعاء الواقع المحيط بالامور الثابتة والمتغيرة واذا قيست الثابتات
بعضها الى بعض فمعيتها تسمى سرمدية واما المعية الزمانية فتخالفها فى سنخ النسبة فانها
تكون متوسطة بين القبلية والبعدية الزمانيتين بخلافها وفى ما ذكره نظر فان الحيثية
الزمانية ليست منحصرة فى العلاقة الظرفية ولذا يقال انا فى الآن ومع الآن ومع ... ثم لم
يتضح التفكيك بين كون الشئ مع الزمان وكونه فى الزمان والتنظير بالخردلة مما لا موقع

له لان المعية مع الخردلة زمانية وعدم الفيئية باعتبار المكانية والكلام فى ابطال استلزام
المعية الزمانية الفيئية الزمانية وماذكر من كون الحركة فى الزمان فان كان مراده ان اهل
العرف يقولون ان الحركة فى الزمان فلا عبرة به مع انهم يقولون فى الواجب تعالى ايضا انه
موجود فى الزمان وان كان مراده بالحقيقة فلا شك ان الحركة والافلاك محل الزمان فينبغى
ان يكون الزمان فى الحركة لا بالعكس وماذكر من كون الحوادث فى الزمان لتوقفها على الحركات
فلا يخفى ان ذلك لاوجه له اذ لا دليل على كون الشئ فى عارض الموقوف عليه واما كون حركة
الفلك فى الزمان ككون المعروض فى العارض فمما لا يعقل معناه فان المعقول كون العارض
فى المعروض لا العكس وكيف يتعقل هذا ولا يتعقل كون الواجب تعالى فيه مع عدم انفكاكه
تعالى عنه بحسب زعمهم وماذكر من ثبوت المعية بين الامور الثابتة وبين الزمانيات
ففيه انا لا نفهم من كون الواجب تعالى والامر الذهنى مثلا معا الا ان الواجب تعالى
والامر الذهنى موجودان فى آن واحد وهكذا الحال فى الزمانى ولو كانت تلك المعية
بمجرد كون الواجب تعالى والامر الذهنى من الموجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن
الزمان وحدوده فينبغى ان يصدق قولنا الآن ان الامر الذى انعدم منذ الف
سنة مثلا موجود مع وجود الواجب تعالى معدوم مع وجوده تعالى لان المعية ح لا
تقتضى الا كون الشئ مطابقا لنفس الامر فى حين من الاحيان مع انه يلزم ان يكون بازاء
المعية التى هى دهرية قبلية وبعدية دهريتان ايضا اما نفى ذلك بان المعية المطلقة وان كانت
يتصور بازائها قبلية وبعدية لكن لا يجب ذلك فى كل معية بل قد لا يكون بازائها
الا اللامعية بمعنى السلب الساذج كالمعية فى الآن فانه لا يتصور بازائها قبلية وبعدية
فى ذلك الآن فمدفوع بان المعية فى الآن يقابلها ايضا التقدم والتاخر فى الآن بمعنى
ان يكون ذلك فى آن وهذا فى آن آخر فلم يتحقق المعية بدون القبلية مطلقا اما الثانى
فحيث انه يسع وجود شئ منفكا عن وجود شئ آخر ثم يسع وجود شئ آخر لعل
تعالى زمان سيال فكيف لا يتحقق القبلية والبعدية باعتباره والدليل على ذلك
ان الواجب تعالى وكذا كل موجود فى الواقع لا شك انه متقدم على شهر رمضان

الا فی السنة الآتیة مثلا وعلی ما یحدث فیه تقدّما انفکاکیا ولا شك ان الامتداد الموهوم من الیوم الی الشهر المذکور معدوم محض لیس له وجود فی حاق الواقع اصلا فهو ان التقدم الانفکاکی الواقعی للموجودات الواقعیة لابد ان یکون بحسب الدهر وان قیل ان هذا التقدم ایضا انما هو بالزمان الذی سیوجد بالتدریج الی ان یاتی اوان الشهر المفروض قلنا فلیجوّز مثل ذلك علی فرض وجود الباری تعالی منفکا عن وجود الزمان راسا کما هو من هینا معاشر المتشرعین بان کان ما به الانفکاك امرا معدوما و ما لیس بشیٔ اصلا. هذا ما الهمنی به ربی فی هذا الباب والله الهادی الی نهج الصواب۔

انه تعالی لا یتحد بغیره

وذلك قد یطلق مجازا علی استحالة شیٔ الی آخر فعیا وقد یحیا وقد یطلق کذلك علی صیرورة شیٔ شیٔا آخر بطریق الترکیب ای انضمام شیٔ مع شیٔ بحیث یحصل شیٔ ثالث وقد یطلق بمعناه الحقیقی علی صیرورة شیٔ شیٔا آخر من غیر ان یزول عنه شیٔ او ینضم الیه شیٔ کان یکون هناك زید و عمرو مثلا فیتحد ان بان یصیر زید بعینه عمرا او بالعکس او ان یکون هناك من اول الامر زید دون عمرو ثم یصیر عمرا من غیر ان ینعدم زید و هذا المعنی باطل علی الاطلاق بداهة مع امتناعه فی حقه سبحانه بالخصوص ایضا من جهة لزوم انقلاب الواجب الی الممکن وکونه تعالی حادثا امکانیا زمانیا لان کل ما عداه کذلك واما الاولان فممتنعان فی حقه سبحانه خاصة لکونه واجب الوجود وعدم کونه تعالی مرکبا اصلا وعدم کونه محلا للحوادث وعدم کونه جزءً لشیٔ کما تقدم۔

انه تعالی لا یحل فی غیره

لانه یستلزم التحدید والتحیّز وذلك من ضروریات المذهب یدل علیه من الاخبار ما فی الکافی عن ابی جعفر علیه السلام قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وبمعناه احادیث اخر فالمخالف لنا فی ذلك فرقتان الاولی النصاری وکلامهم

مضطرب جدّا لا يستقر على شيء ولذلك اختلف النقل عنهم في ضبط مذهبهم ثم لا يجزم بشيء منها فانهم امّا ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلولها فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدن المسيح او بنفسه الناطقة فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله قدرة على الخلق والايجاد بنفسه اولا ولكن خصّه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنه تشريفا كما سمّى ابراهيم خليلا وكل هذه الوجوه باطلة لامتناع الاتحاد والحلول وانتقال الصفات وتعدد الخالق ومنع صاحب الشرع اطلاق الابن على احد من العباد على جهة التشريف ومستمسك النصارى فيما ذهبوا اليه شيئان الاول ما اختصّ عيسى من خوارق العادات من تولّده من غير اب واحيائه الموتى وابراء الاكمه والابرص والثاني ما يحكونه عنه من قوله اذهب الى ابي وابيكم والجواب عن الاوّل بالمعارضة بالمعجزات التي ظهرت على ايدى الانبياء ومنع دلالة ظهورها على ما ذهبوا اليه وعن الثاني بمنع صحة القول اولا ومنع دلالته ثانيا على اختصاص عيسى لقوله وابيكم فلابدّ ان يحمل على التشريف وقد ابلغ الكتاب العزيز وائمة المسلمين في ردّ مزعمة النصارى في ذلك بما لا مزيد عليه فمن الكتاب قوله تعالى: يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا . لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملئكة المقربون وقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا الاية وقوله تعالى: وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون . ومن الاخبار ما في خبر الاحتجاج من قول النبي ص لليهود ما الذى دعاكم الى القول بان عزيرا ابن الله قالوا لانه احيى لبني اسرائيل التورية بعد ما ذهب ولم يفعل ذلك الا من هو ابنه فقال عليه السلام فكيف صار عزير ابن الله دون موسى وهو الذى جاءهم بالتوراة ورأوا منه المعجزات ما قد علمتم ولقد كان

موسى بالبنوة احق واولى وان كنتم انما تريدون بالبنوة الولادة على سبيل ما تشاهدون
في دنياكم هذه فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه واوجبتم فيه صفات المحدثين فوجب
عندكم ان يكون محدثا قالوا لسنا نعني هذا فان هذا الكفر كما ذكرت ولكنا نعني انه ابنه على معنى
الكرامة وان لم يكن هناك ولادة كما يقول بعض علمائنا لمن يريد اكرامه يا بني فقال رسول الله
فهذا ما قلته لكم انه ان وجب على هذا الوجه ان يكون عزير ابنه فان هذه المنزلة لموسى
عليه السلام اولى وان الله تعالى ليفضح كل مبطل باقراره ويقلب عليه حجته ان ما احتججتم
به يؤديكم الى ما هو اكبر مما ذكرته لكم لانكم قلتم ان عظيما من عظمائكم قد يقول لاجنبي لا نسب
بينه وبينه يا بني وهذا ابني لا على سبيل الولادة فقد تجدون ايضا هذا العظيم يقول لاجنبي
آخر هذا اخي ولآخر هذا شيخي وابي ولآخر هذا سيدي على سبيل الاكرام وان من زاده بالكرامة
في مثل هذا القول فاذا يجوز عندكم ان يكون موسى اخا لله او شيخا له او ابا او سيدا لانه
قد زاده في الاكرام على عزير كمن قد زاد رجلا في الاكرام قال له يا سيدي ويا شيخي ويا عمي
ويا رئيسي على طريق الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول قال فبهت القوم
وتحيروا وقالوا يا محمد اجلنا نتفكر فيما قلته لنا قال عليه السلام انظروا فيه بقلوب معتقدة
للانصاف يهديكم الله ثم انه صلى الله عليه وآله اقبل على النصارى فقال لهم وانتم قلتم
ان القديم عز وجل اتخذ المسيح ابنه فما الذي اردتموه بهذا القول ان اردتم
ان القديم صار محدثا لوجود هذا المحدث الذي هو عيسى او المحدث الذي هو
عيسى صار قديما لوجود القديم الذي هو الله او معنى قولكم انه اتخذه اي اختصه بكرامة
لم يكرم بها احدا سواه فان اردتم الاول فقد ابطلتم لان القديم محال ان يكون محدثا و
ان اردتم الثاني فقد ابطلتم ايضا فقالت النصارى يا محمد لما ظهر على يد عيسى من الاشياء العجيبة
ما ظهر فقد اتخذه ولدا على جهة الكرامة فقال لهم رسول الله هذا ما قلته لليهود في هذا المعنى
الذي ذكرتموه ثم اعاد ذلك الكلام كله الحديث

الفرقة الثانية الاتحادية والحلولية من المتصوفة ومنهم بعض الغلاة

من المنتسبين الى التشيع قالوا بحلول الله تعالى بابدان الائمة عليهم السلام وتالههم

عند الفرقة المحقة الامامية الاثنى عشرية مبطلون لها لكون ونحن منهم براء قاتلهم الله انى يؤفكون وفى الكافى باسناده عن سدير قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ان قوما يزعمون انكم آلهة يتلون علينا بذلك قرآنا وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فقال يا سدير سمعى وبصرى وشعرى وبشرى ولحمى ودمى من هؤلاء برئ برأ الله منهم ورسوله ماهؤلاء على دينى ولا على دين آبائى ولا يجمعنى الله واياهم يوم القيامة الا وهو ساخط عليهم قال قلت فما انتم قال نحن خزان علم الله نحن تراجمة امر الله نحن قوم معصومون امر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الارض واما المتصوفة من الموحدة والحلولية والاتحادية فمن اراد الاطلاع على شناعة اقوالهم وقبائح اعمالهم بطلان مزاعمهم فعليه بمطالعة الرسالة المسماة بالشهاب الثاقب التى وفقنى الله تعالى باتمامها قريبا ولله الحمد على ذلك.

انه سبحانه ليس محلا للحوادث

والمراد بالحادث الموجود بعد العدم فما لم يكن موجودا فى الخارج اصلا كالانتزاعيات الصرفة من الاضافات المتجددة والسلوب المحضة لاكلام فيها وبذلك يندفع ما اورد الرازى من ان كون الواجب محلا للحوادث لازم على كل الفرق لتجدد نسبة مع المخلوقات من العلم والقدرة والارادة والكراهة امّا الدليل على اصل الدعوى. فالتحقيق فيه بعد ما عرفت من كون صفاته سبحانه عين ذاته انه لو كان محلا للحوادث لزم التغير بحسب الصفات وهو فيه سبحانه مساوق التغير بحسب الذات والتغير آية الحدوث والامكان وايضا فقد سبق فى تضاعيف بعض التحقيقات ان كلما يصح اتصاف الواجب تعالى به فيجب ان يكون ذلك الاتصاف دائما لانه بالفعل

موسى بالبنوة احق واولى وان كنتم انما تريدون بالبنوة الولادة على سبيل ما تشاهدون
في دنياكم هذه فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه واوجبتم فيه صفات المحدثين فوجب
عندكم ان يكون محدثا قالوا لسنا نعني هذا فان هذا الكفر كما ذكرت ولكنا نعني انه ابنه على معنى
الكرامة وان لم يكن هناك ولادة كما يقول بعض علمائنا لمن يريد اكرامه يا بني فقال رسول الله
فهذا ما قلته لكم انه ان وجب على هذا الوجه ان يكون عزير ابنه فان هذه المنزلة لموسى
عليه السلام اولى وان الله تعالى ليفضح كل مبطل باقراره ويقلب عليه حجته ان ما احتججتم
به يؤديكم الى ما هو اكبر مما ذكرته لكم لانكم قلتم ان عظيما من عظمائكم قد يقول لاجنبي لا نسب
بينه وبينه يا بني وهذا ابني لا على سبيل الولادة فقد تجدون ايضا هذا العظيم يقول لاجنبي
آخر هذا اخي ولآخر هذا شيخي وابي ولآخر هذا سيدي على سبيل الاكرام وان من زاده بالكرامة
في مثل هذا القول فاذا يجوز عندكم ان يكون موسى اخا لله او شيخا له او ابا او سيدا لانه
قد زاده في الاكرام على عزير كما ان من زاد رجلا في الاكرام قال له يا سيدي ويا شيخي ويا عمي
ويا ابي على طريق الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول قال فبهت القوم
وتحيروا وقالوا يا محمد اجلنا نتفكر فيما قلته لنا قال عليه السلام انظروا فيه بقلوب معتقدة
للانصاف يهديكم الله ثم انه صلى الله عليه وآله اقبل على النصارى فقال لهم وانتم قلتم
ان القديم عز وجل اتحد المسيح ابنه فما الذي اردتموه بهذا القول اردتم
ان القديم صار محدثا لوجود هذا المحدث الذي هو عيسى او المحدث الذي هو
عيسى صار قديما لوجود القديم الذي هو الله او معنى قولكم انه اتخذه اي اختصه بكرامة
لم يكرم بها احدا سواه فان اردتم الاول فقد ابطلتم لان القديم محال ان يكون محدثا و
ان اردتم الثاني فقد ابطلتم ايضا فقالت النصارى يا محمد لما ظهر على يد عيسى من الاشياء العجيبة
ما ظهر فقد اتخذه ولدا على جهة الكرامة فقال لهم رسول الله هذا ما قلته لليهود في هذا المعنى
الذي ذكرتموه ثم اعاد ذلك الكلام كله الحديث

الفرقة الثانية الاتحادية والحلولية من المتصوفة ومنهم بعض الغلاة

من المنتسبين الى التشيع قالوا بحلول الله تعالى بابدان الائمة عليهم السلام وقالوا

عند الفرقة المحقة الامامية الاثني عشرية مبطلون لها لكون ونحن منهم براء قاتلهم الله انّى يؤفكون وفي الكافي باسناده عن سدير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انّ قوما يزعمون انكم آلهة يتلون علينا بذلك قرآنا وهو الّذي في السماء اله وفي الارض اله فقال يا سدير سمعي وبصري وبشري وشعري ولحمي ودمي من هؤلاء براء برئ الله منهم ورسوله ما هؤلاء على ديني ولا على دين آبائي ولا يجمعني الله واياهم يوم القيامة الّا وهو ساخط عليهم قال قلت فما انتم قال نحن خزان علم الله نحن تراجمة امر الله نحن قوم معصومون امر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الارض واما المتصوفة من الموحدة والحلولية والاتحادية فمن اراد الاطلاع على شناعة اقوالهم وقبائح اعمالهم وبطلان مزاعمهم فعليه بمطالعة الرسالة المسمّاة بالشهاب الثاقب التي وفقني الله تعالى باتمامها قريبا ولله الحمد على ذلك .

انه سبحانه ليس محلا للحوادث

والمراد بالحادث الموجود بعد العدم فما لم يكن موجودا في الخارج اصلا كالانتزاعيات الصّرفة من الاضافات المتجددة والسّلوب المحضة لا كلام فيها وبذلك يندفع ما اورد الرازي من انّ كون الواجب محلّا للحوادث لازم على كل الفرق لتجدّد نسبه مع المخلوقات من العلم والقدرة والارادة والكراهة امّا الدليل على اصل الدعوى . فالتحقيق فيه بعد ما عرفت من كون صفاته سبحانه عين ذاته انه لو كان محلا للحوادث لزم التغير بحسب الصفات وهو فيه سبحانه مساوق للتغير بحسب الذات والتغير آية الحدوث والامكان وايضا فقد سبق في تضاعيف بعض التحقيقات ان كلما يصح اتصاف الواجب تعالى به فيجب ان يكون ذلك الاتصاف حاصلا له بالفعل

فكيف يصحّ اتّصافه تعالى بالحادث وينطق بذلك من الاخبار ما فى الكافى قال ابوجعفر ع انه من زعم ان الله قد زال من شيء الى شيء فقد وصفه صفة مخلوق وفيه باسناده عن ابن ابي يعفور عن الصّادق ع قال انه ليس شيء الا يبيد او يتغيّر او يدخله التغير والزوال او ينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان الّا ربّ العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة هو الاول قبل كل شيء وهو الآخر على ما لم يزل ولا يزال بحالة واحدة ولا يختلف عليه الصفات والاسماء كما يختلف على غيره الحديث وامثاله كثيرة فى الاحاديث والخطب الواردة .

نفي رؤية الله

ان الله سبحانه يمتنع ادراكه بالابصار وتحقيقه يتوقف على تمهيد مقدمات (الاولى) انّ الادراك وان كان يطلق احيانا على الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجرّدا او ماديا جزئيا او كليا حاصلا فى ذات المدرك او آلته وهو بهذا المعنى يشمل الاحساس والتخيّل والتوهم والتعقل الذي هو المسمّى بالعلم ولكنه فى الاكثر يطلق على الاحساس فقط وهو ادراك الشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك ملفوفة بهيأت مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها وهو بهذا المعنى قسيم للعلم بمعنى التعقل للامور المجردة لكون كل منهما قسما للادراك بالمعنى الاول فهذا المعنى من الادراك ينفك وجودا وعدما من العلم فان الادراك الذي يحصل لنا عند لمس النار وذوق الحلو وشم الورد مثلا امر مغاير لعلمنا بان النار حارة وان ذلك الشيء حلو والورد طيب الرائحة وان احدنا يعلم ما لا يدركه كالامور الغائبة بل المعدومة والنائم يدرك صوت الناس بحضرته وربما يوجب انتباهه مع انه لا يعلم فالتغاير بهذا المعنى بين العلم والادراك امر ضروري

لا يحتاج الى التنبيه فضلاً عن الاستدلال

(المقدمة الثانية) انه وقع الخلاف بين الحكماء في كيفية الادراك البصري على اقوال ثلثة

(الاول) مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر واختلفوا فيما بينهم ان ذلك المخروط مصمت او انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه او انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جداً في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به ويؤيد المذهب المذكور ظاهر بعض الاحاديث ففي الكافي باسناده عن احمد بن اسحق قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس فكتب لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية الحديث ومثله في التوحيد والاحتجاج وظاهره كما ترى يدل على خروج الشعاع كما اعترف به غير واحد من العلماء وان امكن كونه كناية عن تحقق الابصار بذلك وتوقفه عليه.

(القول الثاني) مذهب الطبيعيين وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره وهو ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعداداً يفيض به صورته على الجليدية وتتأدى تلك الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك والمراد من التأدي اعداد انطباع الصورة في الجليدية لملتقى العصبتين لفيضان الصورة عليه وهكذا الى الحس المشترك فلا يلزم انتقال العرض ومما يناسب القول من الاخبار ما في الكافي باسناده ان ابا عبد الله عليه السلام سأل هشام بن الحكم فقال له ألك رب فقال بلى قال اقادر هو قال نعم قادر قاهر

ص٣٥ قال يقدر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا قال هشام النظرة فقال له

انظرني حولا ثم خرج عنه فركب هشام الى ابي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه

فاذن له فقال له يا ابن رسول الله اتاني عبد الله الديصاني بمسألة ليس المعوّل فيها الا على

الله وعليك فقال ابو عبد الله عليه السلام عمّا ذا سألك فقال قال لي كيت وكيت فقال

عليه السلام يا هشام كم حواسك قال خمس قال ايّها اصغر قال الناظر قال وكم قدر

الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له يا هشام فانظر امامك وفوقك واخبرني

ما ترى فقال ارى سماء وارضا ودورا وقصورا وبراري وجبالا وانهارا فقال له عليه

السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقلّ منها قدر ان يدخل

الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فاكبّ هشام عليه وقبّل يديه راسه و

رجليه وقال حسبي يا ابن رسول الله مرآه

(القول الثالث) مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين

البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار

ولكل من الاقوال المذكورة ادلة وشواهد تشهد بصحته وعلى كل منها ايرادات من

مخالفيه ممكنة الدفع فنحن في ذلك من المتوقفين مع تجويزنا لكل منها على نه يسوغ

عندنا احتمال ان لا يكون هناك شيء من ذلك بل يكون الوضع الخاص شرطا

لانكشاف المرئي عند الرائي وان لم تكن كيفية ذلك معلومة لنا (المقدمة الثالثة)

ان الحكماء والمتكلمين من الامامية والمعتزلة جعلوا شرائط للابصار يمتنع حصوله

بدونها ويجب معها وهي على ما قال بعضهم عشرة الاول منها ان يكون المرئي مقابلا

للرائي او في حكم المقابل كالاعراض فان مقابلتها بتبع المحال وكالوجه عند رؤيته

في المرآة الثاني عدم البعد المفرط على حسب حال المرئي من الصغر والكبر

واللون وحال الرائي من حيث قوة البصر وضعفه ونحو ذلك الثالث عدم القرب

المفرط الرابع عدم الصغر المفرط بحسب حال البصر في القوة والضعف والمبصر

في القرب والبعد الخامس عدم الحائل السادس الكثافة في المرئي على حد

يلزم للابصار السابع كونه مضيئا الثامن سلامة الحاسة التاسع القصد
الى الاحساس العاشر توسط الشفاف بين الرائي والمرئي وربما ينقص بعض الشرائط
بارجاع بعضها الى بعض .

وقد ادعوا الضرورة بامتناع حصول الرؤية مع فقد هذه الشرائط ووجوبها
مع اجتماعها والا لجاز ان يرى الاعمى الذي في المشرق النملة الصغيرة
السوداء التي على صخرة سوداء في منتهى المغرب في الليل المظلم مع حيلولة الجبال
والحيطان ولزم تجويز ان يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى
عنان السماء محيطة لها من الجوانب ملاصقة لنا ملأ الارض شرقا وغربا
بالوان مشرقة مضيئة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ونحن لا نشاهدها
ولا شيئا منها الى غير ذلك من اللوازم التي لا يلتزم بها الا السوفسطائية ونفي بها
نقضا ومكابرة للضرورات قال ابو الحسين المتكلم ان العقلاء اذا علموا ان حواسهم
سليمة فلم يروا فيلا بحضرتهم علموا بالضرورة انه غير حاضر وهذا العلم يستند
الى انهم لم يروه بعد اعمال الحواس السليمة ولا يصح هذا الاستناد الا اذا ثبت انه
لو كان حاضرا لوجبت رؤيته عند اجتماع الشرائط والعلم بهذا ضروري و
هو المطلوب ثم اطال القول في بيان هذه المقدمات واحتج بعضهم بان القول
بخلافه يوجب زوال الثقة بالمشاهدات واورد الفخر الرازي بان العلم الضروري
بما هو حاصل بحصول الادراك عند اجتماع الامور المذكورة وعدمه عند عدمها
لا يوجب الحصول والامتناع خلافا بل مما يمكن خرق العادة بارادة الله سبحانه وتجويزه
لازم على الفلاسفة والمتكلمين اما الفلاسفة فلان عندهم هيولى هذا العالم مشتركة
قابلة لجميع الصور وطريان الصور انما يكون بالاشكال الفلكية وعند ذلك يجوز حدوث
شكل غريب يقتضي حدوث ما يخرق العادة في عالمنا واما المتكلمون فلانهم
الحوادث بارادة الله سبحانه القادر المختار فلزم تجويز الامور المذكورة وما ذكر الا
على عدم العلم بعدم الرؤية فانما هو من العادات العرفية ... في

المسائل العقلية ومع التسليم فان القطع انما يحصل بعدم الفيل مع عدم الرؤية
لا بعدم امكان الفيل فانا نقطع بامور كثيرة مع تجويزنا خلافها واما عدم الثقة
بالمشاهدات فانما كان يلزم لو كنا نشك في وجود تلك المشاهدات وليس كذلك فانا نقطع بوجودها
على ما هي ولكنا نحكم بامكان خلافها والامكان غير الوقوع الى اخر ما قال الرازي
في المقام والقول الفصل انه ليس يمكن الزام الاشاعرة بزوال الثقة بالمشاهدات
على سبيل باب الامكان لخلاف ما هو النظام القائم في العاديات بعد القطع عند
جميع اهل الاسلام بان الله سبحانه قادر على جميع الممكنات فله ان يرفع بعض الشرائط
ويوجد الموانع على خلاف ما هو الجاري في نظام العادة وحينئذ يجوز ان يكون
الفيل بحضرتنا مع كمال ضوء النهار ونحن لا نراه لاعدام الله سبحانه بعض شرائط
الاحساس فلا يتحقق الاحساس فلو لزم زوال الثقة بالمشاهدات على قول الاشاعرة
للزم سائر المسلمين ايضا والجواب الذي لا مفر له من التمسك بالعلم العادي بانتفاء
هذه الامور ومع التجويز العقلي مشترك بين الكل ايضا نعم يجب البحث مع الاشاعرة
في نفيهم علاقة السببية والمسببية مطلقا بان الضرورة حاكمة بان بعض الاشياء
بالنسبة الى البعض الاخر اسباب او شرائط بحيث اذا تحققت وجب تحققها
واذا انتفت امتنع تحققها فان كل عاقل منصف يحكم بالبداهة ان الاربعة
اذا وجدت تحقق الزوجية وان الاعراض يمتنع تحققها من دون المحال
وان انتفاء المعروضات سبب لانتفاء العوارض الى غير ذلك وبالجملة القول
بعدم توقف شيء على شيء وعدم كون شيء علة لشيء اخر على الاطلاق كما هو
رأي الاشاعرة مخالف لما هو معلوم بالضرورة بل اشد شناعة من مذاهب
السوفسطائية لكون شبهتهم اقوى من شبهة الاشاعرة بمراتب واي شيء يكون
اجلى مخالفة للضرورة من التزام ان نسبة قولنا (العالم حادث) الى قولنا
(العالم متغير وكل متغير حادث) كنسبته الى الجدار مثلا في عدم العلاقة الا من
باب المصاحبة الاتفاقية وان الاجسام ليست اولى بكونها محلا للاعراض

من العكس وان وجود الكل ليس موقوفا على وجود الجزء وان فوقية السماء ليست موقوفة على كون السماء على وضع خاص بل لو كان على وضع الارض ولم يكن الفلك موجودا اصلا لامكن ان تكون فوقية الفلك متحققة الى غير ذلك من هذا القبيل ولو كان عند هم بان جميع الاشياء الممكنة مستندة الى البارى تعالى ابتداء بدون توقف واحد منها على الآخر مقبولا فليكن عنادية من السوفسطائية بان الله تعالى قادر على تبديل حقائق الاشياء بحسب اختلاف اعتقادات الناس مقبولا واذا تبين قيام الضرورة على ثبوت العلاقة اللزومية بين الاشياء فى الجملة فلا شك ان الرؤية من الحوادث ولها اسباب شرائط فمع تحقق تلك الاسباب لا بد من تحققها ومع انتفاء شئ منها لا بد من انتفائها وخرق العادة انما يكون باقامة بعض الاسباب مكان بعض آخر لا بتحقق المسبب من غير الاسباب وقد استدل الاشاعرة على جواز عدم الادراك مع اجتماع الشرائط على ما ذكر الفخر الرازى بوجهين (الاول) انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وليس ذلك الا لانا نرى حينئذ بعض اجزائه دون بعض مع ان شرائط الرؤية حاصلة بالنسبة الى كل الاجزاء على حد سواء والجواب عنه اولا بمنع تركب الجسم من الاجزاء وثانيا انه على تقدير القول بالجزء فنقول ان الرؤية انما تتعلق بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع وذلك المجموع يصغر عند البعد لصغر الزاوية واما كل واحد من الاجزاء التى لا تتجزى فلعله لا يرى عند القرب ايضا لعدم صلاحيته لانطباق نور الشعاع وانبساطه عليه وثالثا ان من شرائط الرؤية عدم البعد المفرط وهو يختلف باختلاف جثة المرئى وهنا بطل انه يبعد بحيث يصغر الزاوية الحادثة من خروج خطى الشعاع جدا كما صرح به فى المناظر فوجب رؤية الجسم الكبير صغيرا عدم رؤية بعض اجزائه بسبب فقد شرط رؤية وهو عدم وجود الزاوية التى هى شرط الرؤية بالنسبة اليه بخلاف البعض الاخر ورابعا النقض برؤية الشئ الصغير بسبب بعض الاسباب كبيرا فانه لو كان الصغر بسبب عدم رؤية بعض الاجزاء لزم ان يكون الكبر

بسبب رؤية الاجزاء المعدودة ومع هذا ما سمحت به قريحتي من دون المراجعة
ولعل للاصحاب كان لهم اجوبة اخرى ايضا والله يعلم (الثالث) انه لو وجب حصول
الادراك عند حصول الشرائط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذرات الهباء اذ الجزء
الصغير يرى عند رؤية الجسم ولو لم ير الجسم كله لكونه مشتملا على تلك الاجزاء وذلك
يدل على ان شرائط الرؤية حاصلة بالنسبة الى كل جزء فهي بعينها حاصلة عندما
كان ذلك الجزء وحده ولكنه لا يرى مع ذلك وهو دليل جواز انتفاء الرؤية مع
اجتماع الشرائط والجواب انا نجد اجتماع الاجزاء شرطا في الرؤية كي يحصل المقدار
الذي يصلح ان يكون قاعدة للمخروط الحاصل بسبب خروج طرفي الشعاع فاذا رؤي الجزء
وحده لا يرى لانتفاء اجتماع الشرائط واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول ان الاشاعرة
حاولوا الاستدلال على صحة رؤية الواجب تعالى بالعقل والنقل وادعوا وقوعها يوم القيامة
فالكلام في مقامين (الاول) انه هل يصح رؤيته تعالى ام لا قال صاحب المواقف: ولا بد اولا
من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم
الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة التي هي الرؤية بالضرورة ثم ادعى ان ما به المغايرة
ليس تأثر الحدقة ولا مشروطا به ولكنه لم يقم على ذلك برهانا سوى ان الله تعالى قادر على
خلق الرؤية بدون الشرائط وقد عرفت حاله وحاصل مرامه كما يظهر من تصنيفات غيره
من اصحابه ان الرؤية امر وراء تأثر الحدقة وخروج الشعاع ونفوذ ذلك ووراء العلم والانكشاف
التام فان الاول مستحيل بالنسبة الى ذاته تعالى بالاتفاق لاستلزامه الجسمية بالضرورة والثاني
ممكن كذلك بالاتفاق ومنه يظهر بطلان ما صدر من جمع من الاشاعرة النزاع لفظيا
بتأويل الرؤية بالعلم والانكشاف كما سيأتي نعم وليت شعري لما كان مذهب الاشاعرة عدم
توقف وجود شيء على شيء فلم لا يجوزون تأثر الحدقة او خروج الشعاع اليه وان لم يلتزموا
بكونه تعالى متحيزا او مكانيا لكنا ترمنا التحرز من التسفسط ثم قال في تقرير الدليل العقلي
ان العمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا
وتقريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

وهو ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول والعرض فى الجسم وهما ليسا عرضين قائمين لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها لزم الانقسام والا لزم قيام العرض الواحد بمحلين ولكن ذلك انما هو فى حال وجودهما فقط لانتفاء الرؤية عند العدم فصحة الرؤية للجوهر والعرض لا بد ان تكون لاجل علة مشتركة بينهما مختصة بحال الوجود وتلك اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك هنالك سواهما لكن الحدوث لا يصلح لذلك لانه الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة فلم يبق الا الوجود فاذن هو العلة للرؤية وهي متحققة فى الله سبحانه فلم لا يصح رؤيته وهذا الدليل مقدوح بوجوه كثيرة اولها النقض بما لا يرى من الموجودات كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والالتزام بانها تصح رؤيتها ولكن جرت العادة بعدم وقوعها مصادمة للبداهة (والثانى) منع رؤية الجواهر وبطلان تركيب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى كما ثبت فى محله (والثالث) انه يجوز قيام الطول بمجموع الاجزاء والممتنع قيام العرض الواحد بكل المحلين بان يكون كل واحد منهما تمام محله لذلك العرض لا ان يكون قياما بمجموع المحلين (والرابع) منع احتياج الصحة الى العلة لانها الامكان والامكان امر عدمي لا حاجة به الى علة وان احتاج فيكفي اسناده الى امر عدمي فيبطل الحصر المذكور (والخامس) منع وجوب تعليل كل امر مختص بحال دون حال بعلة والا جرى الكلام فى اختصاص علة الصحة ببعض المعلومات اعنى الموجودات دون البعض اعنى المعدومات وهكذا الى ان يلزم التسلسل بل من الاحكام ما يعلل ومنها ما لا يعلل كصحة كون الشئ معلوما ومذكورا ومخبرا عنه والتعليل فى كل موضع بخصوصية تقتضى الخصوصية يبطل اصل الدليل (والسادس) جواز ان تكون صحة الرؤية فى كل من الجوهر والعرض معللا بامر مختص به ولا يلزم من ذلك تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة لان صحة كون السواد مرئيا غير صحة كون الجوهر مرئيا ولا يقوم احدهما مقام الاخرى لاستحالة انقلاب الجوهر الى السواد والسواد الى الجوهر فثبت اختلاف الصحتين فى الماهية دون التماثل بينهما واشتراكهما فى نفس الصحة لا يوجب الاتحاد الا ترى ان صحة كون الشئ مرئيا غير كونه مقدورا ولذا يحال الاول بالوجود دون الثانى والا لزم كونه تعالى مقدورا وهو باطل واذا كان صحة كون الشئ مرئيا مخالفة لصحة كونه مقدورا مع اشتراكهما فى اصل الصحة فلم لا يجوز ان يكون صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون الجوهر مرئيا مع اشتراكهما فى اصل الصحة (والسابع) منع عدم جواز تعليل الاحكام

المتماثلة بالعلل المختلفة والسند ظهور وقوعه في كثير من الامور كصحة كون الشيء موجودا فان من المعلومات ما لا يصح الوجود عليها كالمحالات فالصحة فيما يصح ذلك عليها اما ان تكون غير معللة او معللة في كل حقيقة بخصوصية تلك الحقيقة وكالمخالفة والمغايرة في المختلفات فان السواد مثلا مشارك للبياض في كون كل منهما مخالفا للآخر ومغايرا له وهذه المخالفة انما جاءت للحقيقة المخصوصة لكل منهما وكالاوصاف المشتركة في الحقائق المختلفة فما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولكن لا بد ان يكون بينهما ملازمة الا لم يكن اتصاف كل بالآخر ولا يجوز ان يكون ما به الامتياز لازما لما به الاشتراك والا لزم اجتماع المتضادين بعين العكس ولا لزم افتقار الامر الواحد الى ما به الاشتراك الملزوم لمتنافيين فصحة المعلومية فانها مشتركة بين المعدوم والموجود ولا جامع بينهما وكصحة العالمية المشتركة بين الواجب والممكن مع انها معللة بالحيثية الذاتية والحادثة وهما اثنان وكالحاجة الى المحل وامتناع اجتماع المثلين في محل واحد وغيرهما من الاحكام فانها شاملة للاعراض وكل منها معلل بخصوصيات هذه الماهيات وكالعلم المتعلق بمعلوم واحد على الوجه الواحد على الطريقة الواحدة من الواجب والممكن فانه متماثل مع انه معلول لمؤثرين متنافيين وكالتجري في الظلم والجهل والكذب فانه معلل في كل منها بخصوص تلك الماهية اورد هذه الاشكالات الفخر الرازي في نهاية العقول قائلا ان اكثرها استقراء وهي مشكلة لم نتخلص منها عنها اجوبة شافية (الثامن) منع كون الوجود مشتركا بين الموجودات لان وجود كل شيء حقيقته المخصوصة على ما برهن عليه في بدء اثبات الصانع ولا اقل من مطالبة اثبات كونه مشتركا بين الباري تعالى وبين الممكنات لجواز ان تكون الممكنات باسرها متشاركة في الوجود ومع ذلك يكون وجودها مخالفا لوجود الله تعالى ومع تجويز ذلك لا يتم الدليل كما اعترف به الفخر الرازي وما اجاب به عنه صاحب المواقف من انه لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية وذلك اي كون الشيء ذا هوية امر مشترك بين الموجودات بالضرورة وان الاختلاف انما هو في خصوصيات الهويات فقد رده شارحه السيد الشريف بان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية الحقيقية فلا يمكن ان يكون علة لصحة الرؤية (التاسع) عدم ثبوت انحصار المشترك بين الجواهر والاعراض في الحدوث والوجود فلم لا يكون امرا آخر لا نعرفه (العاشر) منع كون الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم ولذا لو عدم الشيء بعد وجوده لم يسم حادثا بهذا الاعتبار رجح ان الوجود والعدم

حاصلا ان بل الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهي صفة خاصة للوجود لها واقع وان كان باعتبار ما
ولكن الصحة ايضا كذلك فيجوز تعليلها به (الحادي عشر) جواز ان يكون العدم السابق علة للصحة لما
ان عدم الضد عن المحل علة لصحة حصول ضده فيه (الثاني عشر) جواز ان يكون علة الصحة
الوجود بشرط تقدم العدم عليه كما ان الوجود بشرط كونه مسبوقا بالعدم علة للحاجة الى الفاعل (الثالث عشر)
جواز كون العلة الوجود مع شرط الامكان او الحدوث الشامل لكل منهما الجواهر والاعراض وعلة الشيء
لا يجب ان تكون بجميع اجزائها وشرائطها وجودية (الرابع عشر) انه لو تم الدليل لدل على انه
تعالى يصح لمسه ايضا لان صحة اللمس ايضا مشتركة بين الجواهر والاعراض لانا من حيث اللمس
نعرف الطول كما نعرفه بالبصر وندرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة فصحة اللمس ثابتة لعلة
مشتركة لا بد ان تكون هي الوجود فيلزمه تعلق اللمس بالباري تعالى والالتزام بذلك خروج عن ضرورة
الدين هذه جملة ما يرد على الدليل المذكور من الايرادات ولذا اعترف بوهنه مع كونه هو اقوى
الادلة في الباب الفخر الرازي حيث قال في الاربعين بعد ذكر الدليل وكثير من الايرادات عليه اعلم ان
الدليل العقلي المعول عليه في المسألة هذا الذي اوردناه واوردنا هذه الاسئلة عليه واعترفنا بالعجز
عن الجواب عنها واذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسألة بظواهر القرآن والاحاديث
فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر آه وقد سبقه الى ذلك السيد الشريف
في شرح المواقف حيث قال الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر
فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي انتهى ولا يخفى ان ذلك انما يتم لو لم يكن عند النافين
للرؤية ظواهر الايات والاخبار معارضة لظواهر ما تمسك به الاشاعرة واما مع وجود ذلك وكونها
اقوى مع تأيدها بالحجج العقلية فلا محيص عن تاويل الظواهر المقتضية لثبوت الرؤية مع كونها غير تامة
الدلالة في حد انفسها كما سيجيء وهناك مسلك اخر في الاستدلال سلكه الفخر الرازي وقال انه يسقط عنه
كثير من تلك الاسئلة وهو ان بداهة العقل شاهدة بان القابل للعدم امر واحد هو الوجود فلو لم يكن الوجود
امرا واحدا في الموجودات كلها لم يكن القابل للعدم امرا واحدا اذا ثبت ان الوجود امر واحد فالله موجود ...

لزم ان يكون وجودها زائداً على حقائقها واذا ثبت ذلك فنقول ان الماهيات كلها يجب ان يصح خلوها عن
الوجود واذا صح خلوها عن الوجود ونحن نعلم بالضرورة استحالة رؤيتها حين خلوها عن الوجود فاذن لابد من
الوجود في هذه الصحة فلا يخلو اما ان يكون الوجود كافيا في هذه الصحة او لابد مع الوجود من امر اخر والثاني باطل
لان الامرين اذا اجتمعا على الاثر الواحد فاما ان يكون كل منهما مستقلا بالاقتضاء فحينئذ يستغني بكل
واحد منهما عن كل واحد منهما وذلك محال واما بان يكون احدهما مستقلا بالاقتضاء دون الثاني فح
يكون ذلك حشوا ولا يمكن ان يكون الحشو هو الوجود لما بينا انا نعلم بالضرورة انه لابد في ثبوت هذه الصحة من
الوجود فاذن الحشو هو غير الوجود والوجود هو المقصود واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء عند الانفراد
فعند الانفراد لا يخلو اما ان يكون حال كل واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد او لا يبقى كذلك فان كان
الاول وجب ان لا يكونا مؤثرين في تلك الصحة حالة الاجتماع لما لم يؤثرا فيها حالة الانفراد وان كان الثاني
فهناك قد زاد شيء او ينقص شيء فالمقتضي لتلك الزيادة او النقصان اما ان يكون كل واحد منهما او
او مجموعهما ويعود التقسيم المذكور فان كان ذلك لزيادة امر اخر لزم ان يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان
لزيادة او نقصان اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان صحة رؤية ما رأيناه لا يمكن ان يكون المؤثر فيها
الا الوجود وحده فالوجود وحده علة لصحة الرؤية وثبت ان الوجود مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات
فيلزم صحة رؤيته اه

واقول هذا الاستدلال مضافا الى انه يرد عليه من الايرادات السابقة الايراد الاول والرابع والخامس
والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر مقدوح بوجوه اخر ايضا (منها) انه ما معنى قول القائل للعدم امر
واحد فان اراد به كونه مما يصدق عليه معنى واحد فيتحقق ذلك بان يكون للوجود افراد كثيرة متباينة
الحقيقة متحدة في معنى عرضي او جنسي وهو معنى الوجود وان اراد لزوم كونه معنى واحدا شخصيا
فهو ممنوع كيف وقد كان ابو الحسن الاشعري يقول بان وجودات الاشياء عين حقائقها (ومنها)
ما معنى قوله ان الماهيات الممكنة يجب ان يصح خلوها عن الوجود فان اراد انه تكون هناك ماهية
وهي خالية عن الوجود على نحو السلب في ليس التامة فهو ممنوع اذ ليس انتفاء الوجود الا عبارة عن
انتفاء نفس الماهية لا كونها خالية عن الوجود وان اراد هذا المعنى لم يترتب عليه مقدمات استدلاله الاتية
كما يأتي (ومنها) ان منشأ استحالة رؤيتها عند خلوها عن الوجود انما هو انتفاء نفس الماهية التي هي

المصححة للرؤية فلا يلزم علينا الوجود لصحتها (ومنها) ان قوله لا يمكن ان يكون الحشو هو الوجود مردود بان المصحح للرؤية هي نفس الماهية والوجود من لوازم تقررها (ومنها) ان قوله وان كان الثاني فهناك قد يزاد شيء او ينقص شيء الخ مردود (اولا) بالنقض بسائر العلل المركبة بالنسبة الى معلولاتها والماهيات المركبة بالنسبة الى لوازمها كالاربعة الى الزوجية (وثانيا) باختيار ان الزيادة وهي الحيثية الاجتماعية من قبل مجموعهما والتسلسل جائز في الاعتباريات (وثالثا) باختيار كون الاقتضاء من احدهما لكن بشرط الآخر (ورابعا) بان تلك الزيادة من قبل الامر الخارجي اي بجعله سبحانه مجموعهما معروضا لتلك الزيادة مثلا ومنها. ثالث شبهه الرازي ايضا قال لو كانت رؤيته تعالى مستحيلة لكانت تلك الاستحالة اما معلومة او لا اما على الاول فاما ان تكون معلومة بالاضطرار وهو باطل الا لاشترك العقلاء في معرفتها او بالاستدلال وهو ايضا باطل لبطلان الوجوه التي يتمسك بها الخصوم فتبين بطلان كونها معلومة واما الثاني فلان الامة على قسمين منهم من قطع بثبوت الصحة ومنهم من قطع بالاستحالة فالتوقف خلاف الاجماع آه

وفيه اولا اختيار انها بديهية وقد يقع الخلاف فيها لبعض السفسطات وثانيا اختيار انها استدلالية مع اثبات تمامية الادلة القائمة عليها كما يأتي هذه هي كل ما استدل به على صحة الرؤية وقد اعترف الرازي بالاخرة بعدم تمامية الكل حيث قال: ظهر لك من مجموع ما ذكرناه ان الادلة العقلية ليست قوية في هذه المسئلة واعلم ان التحقيق في هذه المسئلة ان الخلاف فيها اقرب من ان يكون لفظيا وسنبينه انشاء الله تعالى اه وهذا رجوع صريح والغرام ظاهر وسيجيء ما يتعلق بذلك انشاء الله.

(الطريق الثاني) من استدلالهم النقل فقالوا لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى بقوله كما في القرآن رب ارني انظر اليك لانه ان كان عارفا بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصح ان يكون نبيا لجهله والجواب التحقيقي عنه انه لم يسأل لنفسه وانما سألها لقومه لقوله تعالى وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون. وقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا الآية وقوله تعالى فقد سألوا

موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وقد ستد البوالقا القطبي بهذه الاية على ان الرؤية لا تجوز على الله تعالى
لانها انكار امر كان ادعم على نبيهم وتجويزهم الرؤية عليهم وتدل ايضا على ان قول موسى رب ارني انظر اليك
كان سؤالا لقومه لانه لا خلاف بين اهل التوريه ان موسى لم يسال الرؤية الا دفعة واحدة وهي التي سالها لقومه
انه ولا ينبغي ان يشك في ذلك فلا معنى لما يقول الرؤية لنفسه بعد ما اخذت الصاعقة بسبب
قولهم ارنا الله جهرة وكذا لا معنى لقولهم ارنا الله جهرة بعد قول موسى رب ارني انظر اليك وقوله تعالى لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ومشاهدتهم اندكاك الجبل وخرور موسى وتوبته بعد الافاقة كما لا يخفى
وما ذكر من كون سؤال موسى انما هو لقومه هو الذي دل عليه اقوال ائمة العصمة منها قول الرضا في خبر رواه
الصدوق باسناده عن علي بن الجهم لما ذكر حاله بجبل الطور من ان يقيموا فقال موسى يا قوم ان الله لا يرى
بالابصار ولا كيفية له انما يعرف باياته ويعلم باعلامه فقالوا لن نؤمن لك حتى نسأله فقال موسى يا رب انك قد سمعت
مقالة بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله تعالى اليه يا موسى سلني ما سألوك فلن اؤاخذك بجهلهم فعند
ذلك قال موسى رب ارني انظر اليك الحديث ولا يراد عليه بان خلاف الظاهر فيحتج ولا بانا لا نقول باستحالة كلام ارني
في خبر هو منا فيه طلب الرؤية وانما قلنا ان الذاتي الى هذا الطلب انما هو قومه جهلة الذاهبين الى التجسيم مقام
الالهية انما هو هنا نفس الظاهر بينه مع ان خلاف الظاهر لا يلزم الا كان الحامل اليه الدليل والمقام من قبيل ذلك لا بالبليغ النظام
مكلم الى طلب الرؤية على ما هو المتعارف من تاثر الحدقة وانطباق الشعاع لما جرت نحو ذلك مع ان الاشاعرة
لا يقولون بذلك وانما يقولون بالرؤية بمعنى اخر ولا يلزم منها التجسيم ولا شيء خلاف الظاهر اما لو انه
لو كان الطلب منهم وكانت الرؤية مستحيلة لمنعهم موسى عن ذلك ورد عليهم فمردود بالتزام وقوع المنع كما دلت
عليه الرواية المنقولة ولا نحتاج الى اثباته لكوننا في مقام منع الدليل فعلى المستدل ان يثبت انتفاء المنع مع انه
يشير الى وقوع المنع والامتناع من موسى قوله تعالى حكاية عن القوم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة اذ ذكر السابق بعدم الاكتفاء باخبار موسى فتامل لتأكيد الامر لنفسه مع ان عدم المنع ربما يكون لوجه
المانع او الياس من امتناعهم ينفي شرط النهي عن المنكر او لخوف من التهمة على نفسه بالكذب فاختار الله عليهم طريق
السؤال لينكشف عنهم وانقطاع الحجة فعاد الرؤية الى نفسه لتلزم الحجة عليهم ولا يقولوا لو سالها
لنفسه لاعطاها او قدرها عند الله وقد جعلت اصل الاستدلال على امور منها ان الرجل اذا قال ارني انظر اليك فمعناه
[illegible] ... الاية ... الى انظر الي ... معرفته ...

هذه الطريقة ولن يحتمل فوت تلك الآية المنتظرة ولكن انظر الى الجبل فاني اظهر له آية من تلك الآيات فان ثبت لتجليها
واستقر مكانه ولم يتضعضع فسوف تثبت لها وتطيقها واورد عليه الفخر الرازي وجوها كثيرة اولها انه لو كان المراد
ذلك لزم الخلف في قوله لن تراني اذ اراه اعظم الآيات وهو جعل الجبل دكا وفيه انه لم يكن معنى لن تراني انك
اراءة الآية على ما ذكر في الجواب بل لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة فلا خلف (الثاني) ان موسى قد اوتي من الآيات
ما فيه كفاية فطلب الآية من ابتداء الامر تعنت لا يليق الا بالكفرة وفيه منع كون تلك الآيات بمثابة يضطر بها الخلق
الى المعرفة (الثالث) ان الله تعالى قال ان استقر مكانه فسوف تراني فعلى التفسير المذكور يكون معناه فسوف ترى آيتي
هو باطل لان الآية انما ترى عند تدكدك الجبل لا عند استقراره وفيه ان المعلق على استقرار الجبل معرفة
الآية الباهرة استقرار سكونه وثباته على تلك التجلي من المعرفة لا رؤية الآية كما لا يخفى (الرابع) ان موسى كان
يناجيه فكيف يقول لمن يناجيه عرفني نفسك وفيه ان المعرفة من مقولة التشكيكات فكان المستدعي مرتبة اعلى
واكمل الحاصل منها المترتب عليها المناجاة (الخامس) انه خلاف الظاهر وفيه انه لا بد من التزامه مع التعليق
لا بد منه حتى على قول الاشاعرة ايضا لان لم يكن الله سبحانه على معناه المتعارف عندهم ايضا وهيهنا ان سؤالها مع العلم
باستحالتها عقلا للتأكيد او لا ليستدل بدليل السمع فيتقوى برهانه بذلك الاستدلال كما في سؤال ابراهيم رب ارني كيف
تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ودفعه الفخر الرازي بمنع التشكيكات في العلوم وان قول ابراهيم ولكن ليطمئن
قلبي لا بد فيه من التأويل لان طلب الطمأنينة يقتضي تفاوتها وباتفاقها ينتفي العلم وفيه انه مردود بتصريح بعضهم بخلافه الا
التفتازاني في شرح المقاصد فانه صرح بان الايمان يزيد وينقص وقال انه ظاهر الكتاب والسنة والمحكي
عن الشافعي وكثير من العلماء وعلى هذا صاحب المواقف فانه قال الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان
واستدل الاشاعرة ايضا بانه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق
على الممكن ممكن والجواب ان استقرار الجبل بالنظر الى ذاته وان كان ممكنا لكنه عند طلوع تلك الآية كان
ممتنعا اذ كان اندكاكه واجبا ولذا وقع فان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان ذلك الوجوب بالنظر الى
ارادته سبحانه المقتضية لذلك فيصير الاستقرار ممتنعا بالغير الا ان الرؤية ايضا كذلك انما تمتنع
لاستلزامها كونه تعالى جسما او جسمانيا كائنا في جهة ولا غضاضة في تعليق ممتنع بالغير على ممتنع
بالغير الآخر بل ينبغي تعليق الممتنع بالذات على الممتنع بالغير لما عرفت ان العقل حكم على مسلك الحكماء
مستلزم لعدم الواجب تعالى ان الامتناع له تعلق ... الرؤية بل هما ولو اثباتا ... في

بعض الآيات المتشابهة التي لم يعلم معناها إلا الله وبعض بيان الراسخين في العلم الذين يعلمون
تأويلها مع أنها معارضة بأقوى منها من العقليات والسمعيات كما ستعرف فمما تمسكوا به قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وتقريب الاستدلال به على ما ذكره الرازي أن النظر وإن جاء في
اللغة لمعاني عديدة إلا أن إجماع الأمة على أحد أمور ثلاثة الرؤية والانتظار وتقليب الحدقة
نحو المرئي التماسا لرؤيته لعدم قول رابع في البين والوجهان الآخران باطلان أما الانتظار فلعدم
وروده مقرونا بإلى لغة بمعناه مع أنه إنما يكون للشيء المتجدد وهو في حقه سبحانه محال ولأن الآية
خرجت مخرج الترغيب والانتظار يتضمن الغم وذلك لا يصلح لأن يرغب فيه وأما تقليب الحدقة
فلأنه يتضمن كون المنظور إليه في الجهة والله سبحانه ليس في الجهة فتعين أن يكون المراد الرؤية
والجواب منع كون النظر في اللغة بمعنى الرؤية وإنما هو بمعنى طلب الرؤية وتقليب الحدقة التماسا
للرؤية المتحقق مع الرؤية وبدونها ويدل عليه قوله تعالى: وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون
ويقال في التعارف نظرت إلى الهلال فلم أره ونرى كون الجماعة ناظرة إلى الهلال ولا نرى رؤيتهم
له والمرائي غير ملتبس بمرأى ويقال ما زلت أنظر إليه حتى رأيته ويقول الغير انظر إلى زيد
حتى ترى وجهه والله تعالى يوصف بأنه يرى ولا يقال أنه ينظر وأيضا أنهم يقسمون النظر إلى أقسام
كثيرة فيقال نظر فلان إلي نظر راض أو نظر غضبان أو نظر متحرف قال النابغة الذبياني:

نظرت إليك بحاجة لم يقضها ... نظر المريض إلى وجوه العوّد

ومعلوم أن رؤية هؤلاء واحدة يستحيل التفاوت فيها بل المراد من ذلك وصف عين
الناظر بما يكون عليه عين الغضبان من الاحمرار والازورار ولا يعارض ذلك قولهم فلان
يرى بعين الرضا وعين الغضب وعين الذل لأنهم قسموا الرؤية وإنما أضافوها تارة إلى
عين الراضي وتارة إلى عين الغضبان وهم يصفون النظر بما لا يمكن أن يوصف به الرؤية
فلا بد من التباين فمنها أنه يوصف بكونه شزرا قال الشاعر:

ولا خير في البغضاء والنظر الشزر

ومعلوم أن الشزر كيفية في وضع العين ونصبها دون تحريكها ومنها أنهم يصفونه بالشدة والصلابة أنشد ابن قتيبة:

يتقارضون إذا التقوا في موطن ... نظرا يزيل مواقع الأقدام

فعلمنا انّ النظر هو التقليب لا الرّؤية و انشد بعضهم :

وقفت كانّى من وراء زجاجة ... الى الدّار من فرط الصّبابة انظر
فعيناى طورا يغرقان من البكا ... فاغشى وطورا يحسران فابصر

جعل نفسه ناظرا فى حالتى كونه مبصرا وغير مبصر و انشد ابو علىّ الفارسى .

فيا مىّ هل يجزى بكائى بمثله ... مرارا و انفاسى عليك الزّوافر
وانّى متى اشرف من الجانب الّذى ... به انت من بين الجوانب ناظر

طلب منها الجزاء على نظره ولا يصحّ ذلك بالنسبة الى الرّوية لكونها منفعة و لذّة له و استدلّوا على مجيئ النظر بمعنى الرّوية بقول الشاعر :

نظرت الى من حسّن الله وجهه ... فيا نظرة كادت على وامق تقضى

وهو مدفوع باحتمال ارادة تقليب الحدقة وقضاؤه لادائه الى الرّوية القاضية على المحبّ و امّا قول الشاعر :

ودّع امامة والتوديع تعذير ... وما وداعك من قفّت به العير
وما رأيتك الّا نظرة عرضت ... يوم النمارة والمأمور مأمور

فهو انّما يدلّ على ذلك لو كان الاستثناء متّصلا لكن يحتمل ان يكون منقطعا مع انّ غاية ماهناك استعمال النظرة فى البيت المذكور بمعنى الرّوية لكنّه اعمّ من الحقيقة والمجاز بقرينة الاستثناء وهو خير من الاشتراك .

و اما دعوى عدم مجيئ النظر المقرون بالى لغة بمعنى الانتظار فمردود بما عن الخليل انه قال: نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس: ان العرب يقولون انّما انظر الى الله ثم الى فلان قال الكميت :

وشعث ينظرون الى بلال ... كما نظر الظماء حيا الغمامة
وقال جميل: انّى اليك لما وعدت لناظر ... نظر الفقير الى الغنىّ الموسر
وقال الآخر: كلّ الاحبة ينظرون سجاله ... نظر الحجيج الى طلوع هلال
وقال حسان: وجوه ناظرات يوم بدر ... الى الرحمن تنتظر الفلاحا

وقال الآخر: ويوم بذي قار رأيت وجوههم ... إلى الموت من وقع السيوف نواظرا

ورده الفخر الرازي بأن النظر لو كان بمعنى الانتظار لكان يصح اقتران احدهما بما يصح اقتران الآخر به لكنه يصح ان يقال نظرت اليه ولا يصح ان يقال انتظرت اليه ويقال انتظرته ولا يقال نظرته والجواب ان صحة الاقتران من عوارض الالفاظ لا المعاني كالصلوة بمعنى الدعاء ومع ذلك يقال صلى عليه لا دعا عليه وصرح الشيخ الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وايضا جاء بصر بي ولم يجئ نظر بي ورأى بي وهكذا على قولكم جاء نظر اليه ولم يجئ بصر اليه ورأى اليه ويقال رأيته ولا يقال نظرته على ما ادعاه انفا وقد تأول الرازي كل الابيات التي ذكرت للشهادة على كون النظر المقرون بالى بمعنى الانتظار بتعسفات لا مكان لها من الحقيقة مع انه يمكن ان تكون كلمة (الى) في الآية الشريفة واحد الآلاء اسما للنعم كما في صحاح الجوهري والقاموس وجمهرة ابن دريد والمقصور والممدود لابن السكيت فلا يبقى موقع للنزاع في ان النظر يحتمل الرؤية او لا يحتملها قال اعشى بكر بن وائل:

ابيض لا يرهب الهزال ولا ... يقطع رحما ولا يخون الى

اراد لا يخون نعمة فيكون معنى (الى ربها) نعمة ربها فاسقط التنوين بالاضافة وبذلك يندفع ما اورده الرازي بقوله ان الذي يجعل واحد الآلاء هو الى مع التنوين وذلك لا ينحل الا اذا كان يجيء الى بغير التنوين واحد الآلاء ولم يذكره الازهري انه ولا يلائم ذلك ما ذكره الزمخشري وغيره في باب الحروف الجارة ان منها ما يجيء اسما ومنها لا يجيء اسما وردت صيغة الى فيما لا يجيء اسما وذلك لان حرف الى بمعنى الى بغير تنوين حرفا لم يجئ بمعنى الاسم اصلا والذي نحن بصدده بمعنى الاسم هو (الى) المنون سقط تنوينه بالاضافة.

اما الاستدلال بعدم كون النظر في الآية بمعنى الانتظار بان الانتظار انما يكون للشيء المشتبه مع ذلك في حق الله تعالى محال فالجواب عنه انه يلزم ذلك لو كان متعلق الانتظار هو الله تعالى وليس كذلك بل هو الآثار ونعماؤه فان كان (الى) بمعنى النعمة فهو

و الّا التزمنا التقدير وهو شائع في القرآن كقوله تعالى (جاء ربّك) اي امر ربّك وقوله (وانا ادعوكم الى العزيز الغفار) اي توحيده و قوله (انّ الذين يؤذون الله) اي اولياء الله وكثير من الصحابة و التابعين فسّر و الآية بذلك فممّا جاء من ذلك في نهاية العقول : عن علي : ينظرون في الآخرة كما ينظرون اليه في الدنيا ينتظرون ما يأتيهم من نعمة و احسان. وعن سعيد بن جبير ان نافعا الازرق سأل ابن عباس فقال اهل الجنة ينظرون رحمته وكرامته لا يدركه الابصار وعنه ايضا وعن مجاهد (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها . وقد ورد من طريق الامامية احاديث كثيرة من هذا الباب منها ما في العيون باسناده الى الرّضا في تفسير هذه الآية : يعني مشرقة تنتظر ثواب ربّها . وفي الاحتجاج حديث طويل عن علي وقد سأله رجل عمّا اشتبه عليه من الآيات وفيه قال عليه السّلام الناظرة في بعض اللّغة هي المنتظرة الم تسمع الى قوله تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون) اي منتظرة بم يرجع المرسلون .

و امّا كون الانتظار متضمّنا للغم فهو اذا لم يكن واثقا بوصوله اليه او كان مستبطأً له وامّا اذا كان مطمئنا بوصوله اليه عنده او انه فلا يكون في الغم بل يجمع بين اللذتين لذة التوقّع ولذة الوصول .

وما اورد على كون المراد تقليب الحدقة من استلزامه لكونه تعالى في الجهة مدفوع بان ذلك اذا لم يكن هناك تقدير وقد عرفت التزام التقدير فيه وهو مروي عن علي عليه السلام وابن عباس ومجاهد وسعيد بن سلمة ومن طريقنا في تفسير علي بن ابراهيم : ينظرون الى وجه الله اي رحمته ونعمته وفي كتاب التوحيد عن علي عليه السلام : انما يعني بالنظر اليه النظر الى ثوابه تبارك وتعالى .

وممّا تمسّك به الاشاعرة قوله سبحانه : (كلا انّهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) . وصف بذلك الكفار فلا يشمل ذلك الحكم المؤمنين (والجواب) انّه لم يقل احد من الصحابة في معنى الحجاب عدم الرّؤية قال مولانا الطبرسي في مجمع البيان يعني ان هؤلاء الذين وصفهم بالكفر والفجور محجوبون يوم القيامة عن رحمة ربهم واحسانه وكرامته عن الحسن وقتادة

وقيل ممنوعون عن رحمته، مدفوعون عن ثوابه غير مقبولين ولا مرضيين عن ابي مسلم وقيل محرومون عن ثوابه وكرامته عن علي عليه السلام اهـ وقد ورد من طرقنا في عيون الاخبار عن الرضا عليه السلام في تفسير الآية قال: ان الله تعالى لا يوصف بمكان يحل فيه فيحجب فيه عنه عباده لكنه يعني انهم عن ثواب ربهم محجوبون. ونحو ذلك في كتاب التوحيد عن علي عليه السلام.

ومما تمسكوا به ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ستترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مع كونه غير وارد من طرقنا ضعيف في حد نفسه لكون راويه وهو قيس بن حازم قد اختل في آخر عمره مع احتماله للتأول بكمال المعرفة على حد قول علي عليه السلام لمن سأله هل رأيت ربك؟ ولا اعبد ربا لم اره ثم قال: لا تدركه العيون بمشاهدة العيان لكن تدركه القلوب بحقائق الايمان.

واستدل الرازي على وقوع الرؤية بالاجماع المركب بين من قال يصح ويرى ولا يصح ولا يرى وانبتنا انه يصح فلو قيل انه لا يرى لزم خرق الاجماع وضعفه صاحب المواقف وشارحه وقال: المعتمد في اثبات الوقوع بل وفي صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين اهـ.

واذا تمحص بعد التنبيه واللتيا ان المتمسك هذا الاجماع فنناشدك بالحق والحقيقة قل لي انه مع الدليل العقلي الذي لا معارض له اصلا من جهة العقل باعتراف الخصوم ومع ظاهر الآيات والاخبار التي يأتي ذكرها ومع اجماع اهل البيت على نفي الرؤية وامتناعها هل يكون ذلك الاجماع المدعى بين اهل نحلة واحدة حجة بينهم وبين ربهم وها نحن نذكر شطرا من الادلة على مذهب الامامية في هذا الباب من نفي رؤيته سبحانه بالابصار.

الأدلة على نفي الرؤية

(الاول) قضاء الضرورة بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان

ولا مقابلا ولا فی حکم المقابل فلا یمکن رویته.

(الثانی) قوله تعالی: لا تدرکه الابصار وهو یدرک الابصار ولیس الادراک بالبصر الا عبارة عن الرؤیة والجمع المحلی باللام مفید للاستغراق وتقیید النفی ببعض الاوقات ترجیح بلا مرجح واعتبار الاحاطة فی معنی الادراک خلاف المتفاهم عند العرف والوصول الی الشیء بالبصر هو الرؤیة له سواء کانت علی وجه الاحاطة اولا ولذا استدل جملة من الصحابة بهذه الآیة علی نفی الرؤیة فقد جاء من طرقهم انه لما بلغ عائشة ان کعبا قال ان محمدا رأی ربه انکرت وقالت وقف شعری مما قلت فی حدیثک قال الله تعالی لا تدرکه الابصار الآیة وعن ابن عباس مثله وقد ورد من طرقنا فی کتاب التوحید عن ابی الحسن الرضا حین جاءه ابو قرة المحدث فقال انا روینا ان الله عز وجل قسم الرؤیة والکلام بین اثنین فقسم لموسی الکلام ولمحمد الرؤیة. قال الامام فمن المبلغ عن الله عز وجل الی الثقلین لا تدرکه الابصار وهو یدرک الابصار الحدیث ونحوه عن ابی جعفر الباقر علیه السلام والتمحل بان تدرکه الابصار موجبة کلیة وقد دخل علیه النفی فرفعها فتفید سالبة جزئیة ضعیف جدا لما ذکرناه من ان الجمع المحلی یفید العموم سواء فی القضیة الموجبة والسالبة کما اعترف به شارح المقاصد حیث قال: کون الجمع المعرف باللام فی النفی لعموم السلب هو الشائع فی الاستعمال حتی لا یوجد مع کثرته فی التنزیل الا بهذا المعنی وهو اللائق بهذا المقام علی ما لا یخفی آه ولما تمدح الله سبحانه بانه لا یری علم ان ادراکه بالرؤیة نقص فیجب تنزیهه سبحانه عنه والقول بان المدح انما یتحقق فی عدم الرؤیة مع امکانها بدا انه باطل لکون ذلک علی حد قوله سبحانه یطعم ولا یطعم وقوله لم یلد ولم یولد ونحو ذلک وکل ذلک ممتنع لا صحیح غیر واقع.

(الثالث) قوله تعالی مخاطبا لموسی: لن ترانی فانه یفید بنفسه التأبید کما صرح به الزمخشری فی انموذجه او تاکید النفی فی المستقبل فبضمیمة عدم القرینة مع الاطلاق یفید التابید.

اما الاخبار عن اهل بیت العصمة فی نفی الرؤیة فکثیرة تقدم بعضها والیک شطر

اخرسها ففي الامالي عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع قال لم تره العيون بمشاهدة العيان
ورأته القلوب بحقائق الايمان لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس
موصوف بالآيات معروف بالعلامات . وعن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع حين سئل
هل يرى في المعاد قال سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ان الابصار لا تدرك الا ما له لون
وكيفية والله خالق الالوان والكيفية ــــ وعنه عليه السلام لما قيل له ان رجلاً رأى ربه
عز وجل في منامه فما يكون ذلك قال ذاك رجل لا دين له ان الله تبارك وتعالى لا يرى في
اليقظة ولا في المنام ولا في الدنيا ولا في الآخرة وفي كتاب التوحيد عن ابي بصير عن الصادق ع
قال قلت اخبرني عن الله تعالى هل يراه المؤمنون يوم القيامة قال نعم وقد رأوه قبل يوم
القيامة فقلت متى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال وان المؤمنين
ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة الست تراه في وقتك هذا ثم قال ليست الرؤية بالقلب
كالرؤية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون . وفي البحار عن جعفر بن محمد
الصادق ع قال له معوية بن وهب يا ابن رسول الله ما تقول في الخبر الذي روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم رأى ربه على اي صورة رآه وعن الحديث الذي رووه ان المؤمنين
يرون ربهم في الجنة على اي صورة يرونه فتبسم عليه السلام ثم قال يا معوية ما اقبح بالرجل
يأتي عليه سبعون سنة او ثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا يعرف
الله حق معرفته ثم قال يا معوية ان محمداً ص لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان
وان الرؤية على وجهين رؤية القلب ورؤية البصر فمن عنى برؤية القلب فهو مصيب ومن
عنى برؤية البصر فقد كفر بالله وباياته لقول رسول الله ص من شبه الله بخلقه فقد كفر
الى غير ذلك من احاديث اخر كثيرة .

خاتمة
في مباحث الاسماء الحسنى

(البحث الاول) في ان الاسم غير المسمى وهو مذهب الامامية

والمعتزلة لانّ الاسم لفظ و هو غير الموجودات الخارجيّة بالبداهة و ايضا فانّه عرض متصف بالتركيب وبانّه عجمي او عربي وكونه ثلاثيا او رباعيا و نحو ذلك والمسمّى ليس كذلك ولذا وردت اخبار كثيرة فى الردّ على القول بالعينية منها قول الصادق ع فى حديث هشام: الاسم غير المسمّى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت زدنى فقال ان لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الاسمآء وكلّها غيره الى غير ذلك من الاخبار فى هذا المعنى وهى كثيرة وقد اشتهر نسبة القول بالاتحاد بين الاسم والمسمّى الى الاشاعرة واستدلّوا عليه بقوله تعالى (فسبّح باسم ربّك) والتسبيح انّما يكون للذّات دون اللفظ وقوله تعالى (ما تعبدون من دونه الّا اسمآء سمّيتموها) اذ عبادتهم انّما كانت للاصنام الّتى هى المسمّيات وانّه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارى تعالى الها وعالما وقادرا فى الازل ونحو ذلك وكلّ ذلك مدفوع اما الاوّل فلانّ معنى تسبيح الاسم تقديسه عن ان يسمّى به الغير او عن ذكره على غير وجه التعظيم او كناية عن تسبيح الذات والثانى لانّ معنى عبادة الاسماء انّهم يعبدون الاصنام الّتى ليس فيها من الالهية الا اسمهم وضعوه والثالث لانّ الثابت فى الازل معنى الالهية والعلم والقدرة ولا يلزم من حدوث الالفاظ حدوث المعانى وقد تأوّل متأخروا الاشاعرة كلام متقدميهم بانّ المراد من الاسم ليس هو اللفظ بل مدلول الاسم المطابقى فانّ مدلول الخالق شيئ له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيئ له العلم لا نفس العلم وهذا ايضا ليس صحيحا لانّ مدلول هذه الاسمآء مفهوم كلّى لا يتحد مع الجزئى الخارجى الحقيقى مع ان الادلّة الّتى استدلّوا بها لا تساعد على هذا التأويل.

(البحث الثانى) وقع الخلاف فى توقيفيّة اسماء الله سبحانه بمعنى عدم جواز اطلاق اسم على الواجب تعالى الّا اذا ورد اذن الشارع به فظاهر كلام بعض علمائنا كالعلامة وغيره الجزم بذلك وذهب المعتزلة الى جواز الاطلاق اذا كان الله تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن

اطلاقه موهماً لما يستحيل في حقّه تعالى وحجتهم في ذلك تسميته باسم حنّان اي ونحو ذلك من غير
نكير وقد عثرت على كلام للكفعمي رحمه الله في هذا الباب يشتمل على اقوال الاصحاب المشتملة
في المقام (قال) ان الاسماء التي ورد بها السمع ولا شيء منها يوهم نقصاً يجوز اطلاقه على الله
تعالى اجماعاً وما عدا ذلك فاقسام ثلاثة (الاول) ما لم يرد به السمع ويوهم نقصاً فيمتنع اطلاقه
على الله تعالى اجماعاً كالعارف والعاقل والفطن والذكي لانّ المعرفة قد يشعر بسبق
فكرة والعقل هو المنع عمّا لا يليق والفطنة والذكاء يشعران بسرعة الادراك لما غاب
عن المدرك وكذا المتواضع لانّه يوهم الذلة والعلّامة لانّه يوهم التأنيث والداري لانه
يوهم تقدّم الشك وما جاء في الدعاء من قول الكاظم عليه السلام في دعاء يوم السبت يا من
لا يعلم ولا يدري كيف هو الا هو من هذا فيكون مرادفاً للعلم (الثاني) ما ورد به السمع
ولكنّ اطلاقه في غير مورده يوهم النقص فلا يجوز كان نقول يا ماكر ويا مستهزئ قال الشهيد
في قواعده ومنع بعضهم ان يقول اللّهمّ امكر بفلان وقد ورد في دعوات المصباح اللّهمّ
استهزئ به (الثالث) ما خلا عن الايهام الّا انّه لم يرد به السمع كالسخي قال الشهيد رحمه الله
تعالى والاولى التوقف عمّا لا يثبت التسمية به وان جاز ان يطلق معناه عليه اذا عرفت ذلك
فنقول قال الشيخ نصير الدين ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في فصوله كل اسم
يليق بجلاله ويناسب كماله ممّا لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الّا انه ليس من
الادب لجواز ان لا يناسبه تعالى من وجه آخر قلت فعنده يجوز ان يطلق عليه الجوهر
لان الجوهر قائم بذاته غير مفتقر الى الغير والله تعالى كذلك وقال الشيخ علي بن يوسف
بن عبد الجليل في كتابه منتهى السؤل لا يجوز ان يطلق على الواجب صفة لم يرد في
الشرع المطهّر اطلاقها عليه وان صحّ اتصافه بها معنى كالجوهر مثلاً بمعنى القائم بذاته
لجواز ان يكون في ذلك مفسدة خفية لا نعلمها فانه لا يكفي في اطلاق الصفة على الموصوف
ثبوت معناها فانّ لفظي عزّ وجلّ لا يجوز اطلاقهما على النبي صلّى الله عليه وآله وان كان
عزيزاً جليلاً لانّهما يختصان بالله تعالى ولولا عناية الله ورأفته بعباده في الهام انبيائه
سبحانه
اسمائه لما جسر احد من الخلق ولا يجسر على اطلاق شيء من هذه الاسماء والصفات عليه

قلت وهذا القول اولى من قول صاحب الفصول المتقدم آنفاً لانّه اذا جاز عدم المناسبة ولاضرورة داعية الى التسمية وجب الامتناع ما لم يرد به نص شرعي وهذا معنى قول العلماء ان اسماء الله تعالى توقيفية اى موقوفة على النصّ والاذن الشرعي انتهى كلامه وما ذكره هو المختار والاحوط لكن يشكل بقولهم (خدا) و (كردگار) ونحو ذلك مع عدم التكير من احد والله اعلم بالصواب .

(البحث الثالث) لايتوهمنّ من اشتراك بعض الاسمآء الالهية بينه وبين العباد التشبيه الممتنع كما يدل عليه قوله تعالى ليس كمثله شيئ لان وجهة الاطلاق لتلك الاسمآء على الله سبحانه والخلق مختلفة وقد استوفى القول في توضيح ذلك الامام ابو الحسن الرّضا ؏ حيث يقول: انّما يسمّى الله بالعالم لغير علم حادث علم به الاشيآء واستعان به على حفظ ما يستقبل من امره والرّويّة فيما يخلق من خلقه ويفسد ما مضى ممّا افنى من خلقه ممّا لو لم يحضره ذلك العلم بعينه كان جاهلاً ضعيفاً كما انا رأينا علمآء الخلق انما سمّوا بالعالم بعلم حادث اذ كانوا قبله جهلاء وربّما فارقهم العلم بالاشياء فصاروا الى الجهل وانّما سمّى الله عالماً لانّه لا يجهل شيئاً فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العلم واختلف المعنى على ما رأيت وسمّى ربنا سميعاً لا بجزء فيه يسمع به الصوت لا يبصر به كما ان جزءنا الّذي نسمع به لانقوى على النظر به ولكن الله عزّ وجلّ اخبر انّه لا يخفى عليه الاصوات ليس على حدّ ما سمّينا نحن فقد جمعنا الاسم بالسّميع واختلف المعنى وهكذا البصير لا بجزء به ابصر كما انّا نبصر بجزء منّا لا ننتفع به في غيره ولكن الله بصير لا يجهل شخصاً منظوراً اليه فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق كما قامت الاشياء ولكن اخبر انّه قائم يخبر انّه حافظ كقول الرّجل القائم بامرنا فلان وهو عزّ وجلّ القائم على كلّ نفس بما كسبت والقائم ايضاً في كلام الناس الباقي والقائم ايضاً يخبر عن الكفاية كقولك للرّجل قم بامر فلان اى اكفه والقائم منّا قائم على ساق فقد جمعنا الاسم لم يجمعنا المعنى واما (اللّطيف) فليس على قلة وصغر ولكن ذلك على النفاذ في الاشياء والامتناع من ان يدرك كقولك لطف عنى هذا الامر ولطف فلان في مذهبه وقوله يخبرك انه

غمض فيه العقل وفات الطلب وعاد متعمقا متلطفا لا يدركه الوهم فهكذا لطف الله تبارك
وتعالى عن ان يدرك بحد او يحد بوصف واللطافة منا الصغر والقلة فقد جمعنا الاسم واختلف
المعنى واما (الخبير) فالذى لا يعزب عنه شيئ ولا يفوته شيئ ليس للتجربة ولا للاعتبار بالاشياء
فتفيده التجربة والاعتبار علما ولولاهما ما علم لان من كان كذلك كان جاهلا والله لم يزل
خبيرا بما يخلق والخبير من الناس المستخبر عن الجهل المتعلم فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى
واما (الظاهر) فليس من اجل انه علا الاشياء بركوب فوقها وقعود عليها وتسنم لذراها
ولكن ذلك لقهره ولغلبته الاشياء وقدرته عليها كقول الرجل ظهرت على اعدائى و
اظهرنى الله على خصمى يخبر عن الفلج والغلبة فهكذا ظهور الله على الاعداء ووجه آخر انه
الظاهر لمن اراده ولا يخفى عليه شيئ وانه مدبر لكل ما برى فاى ظاهر اظهر واوضح من الله
تبارك وتعالى وانك لا تعدم صنعته حيث ما توجهت وفيك من آثاره ما يغنيك والظاهر
منا البارز بنفسه والمعلوم بحده فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى واما (الباطن) فليس
على معنى الاستبطان للاشياء بان يغور فيها ولكن ذلك منه على استبطانه للاشياء علما
وحفظا وتدبيرا كقول القائل ابطنته يعنى خبرته وعلمت مكتوم سره والباطن منا بمعنى
الغائر فى الشيئ المستتر به فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى واما (القاهر) فانه ليس على
معنى علاج ونصب واحتيال ومداراة ومكر كما يقهر العباد بعضهم بعضا فالمقهور منهم
يعود قاهرا والقاهر يعود مقهورا ولكن ذلك من الله تبارك وتعالى على ان جميع ما خلق
ملتبس به الذل لفاعله وقلة الامتناع لما اراد به لم يخرج منه طرفة عين غير انه يقول
له كن فيكون والقاهر منا على ما ذكرته ووصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهكذا
جميع الاسماء وان كنا لم نسمها كلها فقد نكتفى بالاعتبار بما القينا عليك والله عوننا و
عونك فى ارشادنا وتوفيقنا .

(البحث الرابع) اعلم ان اسما من اسماء الله تعالى يسمى بالاسم الاعظم كما نطقت
به اخبار كثيرة من الفريقين لكن كثر الخلاف فى تعيينه فقال بعضهم انه (الله) لاشتهاره
وعلوه محلا فى الذكر والدعاء وامام سائر الاسماء واختصاصه بالذكر فى كلمة الاخلاص

امتيازه بخواص اخر منها انّه علم الذات المقدسة فلا يطلق على غيره قال: (هل تعلم له سميّا) وانّه يدلّ على الذات المستجمعة للكمالات وغيره لا يدلّ الّا على احاد الصفات وانّه اسم غير صفة بخلاف غيره الى غير ذلك من الوجوه (القول الثاني) انّه في المصحف قطعا ولكن لا يعلم بعينه و(الثالث) انّه في جملة الاسماء الحسنى وهي تسعة وتسعون من غير تعيين (الرابع) انّه الله الرحمن (الخامس) انه يا حيّ يا قيوم (السادس) انّه ياذا الجلال والاكرام (السابع) انّه يا الهنا واله كل شيئ الها واحدا لا اله الّا انت وهذه الاربعة الاقوال ذكرها الطبرسي في مجمع البيان وهناك اقوال اخر كثيرة انهاها الكفعمي الى ستّين قولا تركنا ذكرها خوفا للتطويل.

(البحث الخامس) في تعداد الاسماء الحسنى والاخبار في ذلك مختلفة ومنها ما يعدّ متشابها ومن غوامض الاسرار التي لا يعلم تأويلها واما الّذي جاء فيه تعداد الاسماء بالتفصيل فهو ما رواه الصدوق باسناده عن علي بن ابيطالب عليه السلام قال قال رسول الله ص انّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسما مائة الّا واحدة من احصاها دخل الجنة وهي الله. الواحد. الاحد. الصمد. الاول. الاخر. السميع. البصير. القادر. القاهر. العلي. الاعلى. الباقي. البديع. الباري. الاكرم. الظاهر. الباطن. الحيّ. الحكيم. العليم. الحليم. الحفيظ. الحق. الحسيب. الحميد. الحفي. الربّ. الرحمن. الرحيم. الذارئ. الرازق. الرقيب. الرؤف. الرائي. السلام. المؤمن. المهيمن. العزيز. الجبار. المتكبّر. السيد. السبوح. الشهيد. الصادق. الصانع. الطاهر. العدل. العفوّ. الغفور. الغني. الغياث. الفاطر. الفرد. الفتاح. الفالق. القديم. الملك. القدوس. القوي. القريب. القيوم. القابض. الباسط. قاضي الحاجات. المجيد. المولى. المنّان. المحيط. المبين. المقيت. المصوّر. الكريم. الكبير. الكافي. كاشف الضرّ. الوتر. النور. الوهاب. الناصر. الواسع. الودود. الهادي. الوفي. الوكيل. الوارث. البرّ. الباعث. التوّاب. الجليل. الجواد. الخبير. الخالق. خير الناصرين. الديان. الشكور. العظيم. اللطيف. الشافي.

وفي عدّة الداعي للشيخ ابي العباس احمد بن فهد عن الرضا عليه السلام بانه من على عمايوافق

ذلك الا ان فيه بدل (الضار) (الرائي) ومكان (قاضي الحاجات) (القاضي) وعوضاً عن (المولي) (الولي) وفي محل (الناظر) (الناصر) ولم يذكر (الشافي) في الآخر ولكن ينقص العدد بدونه ومراد الشهيد ابو عبد الله محمد بن مكي بن محمد بن حامد العاملي في قواعده اسماء الله الحسنى فوافق في جملة مما ذكر ومما ذكر وراء تلك الاسماء: المجيب. المبدئ. الغفار. الرزاق. الخافض. الرافع. المعز. المذل. المعيد. المحيي. المميت. الماجد. المنتقم. شديد العقاب. الوالي. المغني. الحكم. المتين. المحصي. المقتدر. المقدم. المؤخر. ذو الجلال والاكرام. المقسط. الجامع. المانع. النافع. الرشيد. الصبور. قال: وورد في الكتاب العزيز في الاسماء الحسنى. الرب. والولي. والنصير. والمحيط. والفاطر. والعلام. والكافي. وذو الطول وذو المعارج وذكر الشيخ فخر الدين محمد بن محاسن البادري في جواهره مايوافق سرد الشهيد الا جزئيا فذكر وراء ذلك: القهار. المتعالي. مالك الملك. وها نحن نشرع فيما وصل الينا من اقوال العلماء في شرح هذه الاسماء فنقول.

(الله) او (الاله)

هو المستحق للعبادة ولا تحق العبادة الا له واصله الالهة وهي العبادة ويقال اصله الاله يقال اله اليه اي فزع اليه وقد اجتمعت همزتان في كلمة كثر استعمالهم لها فحذفوا الاصلية وادغموا اللام في اللام فصار (الله) وهو كما اختاره الكفعمي والشهيد اسم علم للذات لجريان النعوت عليه وقيل هو اسم للذات مع جملة الصفات الالهية فاذا قلنا (الله) فمعناه الذات الموصوفة بالصفات الخاصة وهي صفات الكمال ونعوت الجلال.

(الاحد) و(الواحد)

هما اسمان دالان على معنى الوحدانية وعدم التجزي قال الصدوق في التوحيد: الاحد معناه انه واحد في ذاته ليس بذي ابعاض ولا اجزاء ولا اعضاء ولا يجوز عليه الاعداد والاختلاف ذاتاً وذكر في الفرق بينهما امور (الاول) ان الاحد مختص بالعاقل والواحد اعم

يقال ليس في الدار واحد فيشمل الدواب والطير والوحش وليس فيها احد يختص بافراد الانسان (الثاني) ان الاحد ممتنع من الدخول في الضرب والعدد والتشبيه وفي شيئ من الحساب وهو منفرد بالاحدية والواحد منقاد للعدد والقسمة وغيرهما داخل في الحساب تقول له الواحد لانه متوحد والاول لا ثاني معه ثم ابتدع الخلق كلهم محتاجا بعضهم الى بعض والواحد من العدد في الحساب ليس قبله شيئ بل هو قبل كل عدد وكيف ما ادرته او جزيته لم يزد عليه شيئ ولا ينقص منه شيئ واذا دل على انه لا شيئ قبله دل على انه محدث شيئ واذا كان هو مفنى الشيئ دل على انه لا شيئ بعده نقل هذا الوجه عن بعض الحكماء (الثالث) ان الواحد هو المتفرد بالذات والاحد هو المتفرد بالمعنى ذكره مع الوجهين المتقدمين الشيخ ابن فهد في العدة (الرابع) ان الواحد لا يستوعب جنسه بخلاف الاحد الا ترى انك لو قلت فلان لا يقاومه واحد من الناس جاز ان يقاومه اثنان ولو قلت لا يقاومه احد لم يجز ان يقاومه اكثر فهو ابلغ قاله الطبرسي (الخامس) ان الاحد يبنى لنفي ما يذكر معه من العدد والواحد اسم لمفتتح العدد قاله الازهري نقل هذين الوجهين الكفعمي في مصباحه .

الصّمد

معناه السيد الذي يقصد اليه في النوازل قال الشاعر:

علوته بحسام ثم قلت له   خذها حذيف فانت السيد الصمد

واصل الصمد القصد قال الشاعر:

ما كنت احسب ان بيتا ظاهرا   لله في اكناف مكة يصمد

وقيل هو الباقي بعد فناء الخلق ويؤيده ما عن ابي عبد الله الحسين عليه السلام الصمد الذي انتهى اليه السودد والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال وقال ابن الحنفية الصمد هو القائم بنفسه الغني عن غيره قال الامام زين العابدين ع هو الذي لا شريك له ولا يؤده حفظ شيئ ولا يعزب عنه شيئ وعن الباقر عليه السلام : الصمد السيد المطاع الذي ليس فوقه ناه ولا امر .

(الأوّل) و (الآخر)

قال الصدوق ره معناهما انّه الاوّل بغير ابتداء والآخر بغير انتهاء وقال ابن فهد (الاول) هو السابق للاشياء الكائن لم يزل قبل وجود الخلق لا شيئ قبله (الآخر) هو الباقي بعد فناء الخلق وليس معنى الآخر ماله الانتهاء كما ليس معنى الاوّل ماله الابتداء فهو الاوّل والآخر ونحوه قال الكفعمي ره.

(السّميع)

قال الطبرسي ره في مجمع البيان هو من كان على صفة يجب لاجلها ان يدرك المسموعات اذا وجدت وهي ترجع الى كونه تعالى حيّا لا آفة به (السامع) المدرك ويوصف القديم تعالى في الازل بانّه سميع ولا يوصف في الازل بانّه سامع لانّه انّما يوصف به اذا وجدت المسموعات انتهى ومثله في الفرق بين الاسمين يظهر من الصدوق ره وقيل السميع العالم بالمسموعات وهي الاصوات والحروف وثبوت ذلك له ظاهر لانّه لا يغيب عنه شيئ من اصوات خلقه ولانّه عالم بكل معلوم فيدخل فيه ذلك.

(البصير)

من كان على صفة يجب لاجلها ان يدرك المبصرات اذا وجدت وهي ترجع الى كونه حيّا لا آفة به والفرق بينه وبين (المبصر) على حدّ ما ذكر فيما قبله. قال الصّدوق وليس وصفنا له تبارك وتعالى بانّه سميع بصير وصفنا بانه عالم بل معناه ما قدّمناه من كونه مدركا وهذه الصّفة صفة كل حيّ لا آفة به انتهى ولكن قول ابن فهد والكفعمي انّه بمعنى العالم بالخفيّات والمبصرات وفي القواعد في تفسير السميع والبصير انّ مرجعهما الى العلم لتعاليه سبحانه عن الحاسّة والمعاني القديمة.

(القدير) و (القاهر)

معناهما ان الاشياء لا تطيق الامتناع منه وممّا يريد الانفاذ فيها واقتداره على ايجاد الاشياء هو قهره وملكه لها قال: (مالك يوم الدّين) ويوم الدين لم يوجد بعد كذا قال الصدوق؏ وقال الكفعمي ان القدير مبالغة في القادر وهو الموجد للشئ اختيارا من غير عجز ولا فتور والقدير الذي قدرته لا تتناهى فهو ابلغ من القادر ولهذا لا يوصف به غير الله واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار ما يقتضيه مشيته قال الطبرسي في تفسيره في قوله (ان الله على كل شئ قدير) انّما عام فهو قادر على الاشياء كلها على ثلثة اوجه على المعدومات بان يوجدها وعلى الموجودات بان يفنيها وعلى مقدور غيره بان يقدره عليه ويمنع منه.

(العليّ الاعلى)

العلى معناه العالى فوق خلقه بالقدرة عليهم او المتعالى عن الاشباه والانداد وعمّا خاضت فيه وساوس الجهال وترامت اليه فكر اهل الضلال ذكر كلا المعنيين الصدوق في التوحيد واما (الاعلى) فمعناه القاهر الغالب قال تعالى لموسى: (لا تخف انك انت الاعلى) وقال محرضا للمؤمنين على القتال: (ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين) وقال: انّ فرعون علا في الارض اى غلبهم واستولى عليهم ومنه قول الشاعر:

فلمّا علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

قال الكفعمي: والفرق بين العليّ والرّفيع ان العلى قد يكون بمعنى الاقتدار وبمعنى علوّ المكان والرفيع من رفع المكان لا غير ولذلك لا يوصف به تعالى بل يوصف بانّه رفيع القدر والشان اهـ

(الباقى)

هو الذى لا يعرض عليه عوارض الزّوال وبقاؤه غير متناه ولا محدود قال ابن فهد:

وليست صفة بقائه ودوامه كبقاء الجنة والنار ودوامهما لان بقاءه ازلى وابدى وبقاؤهما ابدى غير ازلى الخ و قال الشهيد هو الموجود الواجب وجوده لذاته ازلا وابدا.

(البديع)

قال ابن بابويه فى التوحيد معناه مبدع البدائع ومحدث الاشياء على غير مثال واحتذاء وهو فعيل بمعنى مفعل كقوله عز وجل (عذاب اليم) والمعنى مؤلم وتقول العرب ضرب وجيع والمعنى موجع وقال الشاعر فى هذا المعنى:

امن ريحانة الداعى السميع ... يؤرقنى واصحابى هجوع

فالمعنى الداعى المسمع والبدع الشيئ الذى يكون اولا فى كل امر ومنه قوله عز وجل (قل ماكنت بدعا من الرسل) اى لست باول مرسل الخ ومثل هذا قول ابن فهد والكفعمى.

(البارى)

هو الخالق والبرية الخليقة واكثر العرب على ترك همزها وهى فعيلة بمعنى مفعولة وبارى البرايا اى خالق الخلائق ويقال هو الذى فلق الحبة وبرئ النسمة.

(الاكرم)

قال ابن بابويه فى التوحيد: معناه الكريم وقد يجيئ افعل فى معنى الفعيل مثل قوله عز وجل (وهو اهون عليه) اى هين عليه وقوله عز وجل (لا يصليها الا الاشقى) وقوله (وسيجنبها الاتقى) يعنى الشقى والتقى وقد قال الشاعر فى هذا المعنى:

ان الذى سمك السماء بنى لنا ... بيتا دعائمه اعز واطول

انتهى ومثله لابن فهد والكفعمى.

(الظاهر)

معناه الظاهر باياته وشواهد قدرته واثار حكمته فليس بشيئ من خلقه الا هو

شاهد له على وحدانيته ومعنى ثان انّه ظاهر غالب قادر على ما يشاء ومنه قوله عزّ وجلّ فاصبحوا ظاهرين اى غالبين لهم ذكر هذين المعنيين الصدوق فى التوحيد وقال الكفعمى قد يكون الظاهر بمعنى العالى ومنه قوله صلّى الله عليه وآله انت الظاهر فليس فوقك شيئ.

(الباطن)

هو المحتجب عن ادراك الابصار وتوهم الخواطر والافكار وقد يكون بمعنى الخبير من قولهم بطنت الامر عرفت باطنه فالمعنى انّه عالم بسرائر القلوب وبواطن الغيوب ذكر المعنيين على اختلاف العبارات ابن بابويه فى التوحيد وابن فهد فى العدة والكفعمى فى المصباح.

(الحىّ)

معناه الفعّال المدبّر وهو حىّ بنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء وليس يحتاج الى حيوة بها يحيى قاله ابن بابويه وابن فهد وفى منتهى السئول انّه الفعال المدرك حتّى ما لا فعل له ولا ادراك فهو ميّت واقلّ درجات الادراك ان يشعر المدرك نفسه فالحىّ الكامل هو الذى يندرج جميع المدركات تحت ادراكه حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله مخلوق وكل ذلك لله فالحىّ المطلق هو الله.

(الحكيم)

معناه العالم من الحكمة بمعنى العلم ومنه قوله عزّ وجلّ تؤتى الحكمة من تشاء وهو المحكم لخلق الاشياء وافعاله محكمة متقنة من الفساد يقال حكمته واحكمته وحكمة اللجام سمّيت بذلك لانّها تمنعه من الجرى الشديد وهى ما احاطت بحنكه ذكر المعنيين ابن بابويه فى التوحيد وقيل الحكيم الذى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب والذى يضع الاشياء مواضعها ولا يعترض عليه فى تقديره ولا يتسخط عليه فى تدبيره ذكره ابن فهد.

(العليم)

هو العالم بالسرائر والخفيات. قال الكفعمى هو مبالغة فى العلم لانّ قولنا عالم يفيد ان له معلوما كما ان قولنا سامع يفيد ان له مسموعا واذا وصفناه بانّه عليم افاد بانّه متى صحّ معلوم فهو عالم به قال ابن بابويه علم الاشياء قبل حدوثها وبعد ما احدثها سرّها وعلانيتها ظاهرها وباطنها.

(الحليم)

هو ذو الصفح والاناة الّذى لا يغيّره جهل جاهل ولا غضب مغضب لا عصيان عاص قال الكفعمى لا يستحقّ الصافح مع العجز اسم الحلم انّما الحليم هو الصفوح مع القدرة.

(الحفيظ)

فعيل بمعنى فاعل ومعناه انّه يحفظ الاشياء ويصرف عنها البلاء قاله الصّدوق والحافظ والحفيظ بمعنى الرّقيب المهيمن وقال بعضهم الحفيظ وضع للمبالغة فتفسيره بالحافظ هضم له ذكره الكفعمى.

(الحقّ)

هو المتحقّق كونه ووجوده وكلّ شيئ يصح وجوده وكونه فهو حقّ كما يقال الجنّة حقّ والنّار حقّ ذكره الكفعمى وابن فهد وقال ابن بابويه معناه المحق ويوصف به توسّعا لانّه مصدر كقوله غياث المستغيثين ومعنى ثان يراد به انّ عبادة الله هى الحق وعبادة غيره هى الباطل ويؤيّد ذلك قوله عزّ وجل (ذلك بانّ الله هو الحق وانّما تدعون من دونه هو الباطل)

(الحسيب)

معناه المحصى لكل شيئ العالم به لا يخفى عليه شيئ او المحاسب لعباده باعمالهم فهو فعيل

على معنى فاعل او الكافى من قوله (حسبك الله) ومنه قوله: جزاء من ربك عطاءً حسابا) اى كافيا ويقال احسبنى اى كفانى فيكون فعيل بمعنى مفعل كاليم بمعنى مؤلم

(الحميد)

معناه المحمود اى المستحق للحمد بفعاله يقال حمدت فلانا اذا رضيت فعله ونشرته فى الناس قاله ابن بابويه

(الحفىّ)

معناه العالم ومنه قوله عزّ وجل (يسألونك كانك حفىّ عنها) اى عالم بوقت مجيئها و معنى ثان انه اللطيف من الحفاوة بمعنى البرّ واللطف قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد والكفعمى.

(الربّ)

قال ابن بابويه: معناه المالك وكلّ من ملك شيئا فهو ربّه ومنه قوله عزّ وجل (ارجع الى ربّك) اى الى سيدك ومليكك وقال قائل يوم حنين: لئن يربّنى رجل من قريش احبّ الىّ من ان يربّنى رجل من هوازن يريد يملكنى ويصير لى ربّا ومالكا ولا يقال لمخلوق الربّ بالالف واللام لانّ الالف واللام دالّتان على العموم وانّما يقال للمخلوق ربّ كذا فيعرّف بالاضافة لانه لا يملك غيره فينسب الى ما يملكه والربانيون نسبوا الى التألّه والعبادة للربّ وذكره بحروفه ابن فهد فى العدة وقال الكفعمى هو فى الاصل بمعنى التربية وهو تبليغ الشيئ الى كماله شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربّه يربّه فهو ربّ ثم سمّى به المالك لانّه يحفظ ما يملكه ويربّيه ولا يطلق على غير الله الّا مقيّدا كقولنا ربّ الضيعة ومنه (ارجع الى ربّك) واختلف فى اشتقاقه على اربعة اوجه (الاوّل) انّه مشتق من المالك كما يقال ربّ الدار اى مالكها ---- ومنه قول النبى ص لرجل اربّ غنم انت ام ربّ ابل فقال من كلّ قد اتانى الله فاكثر واطيب (الثانى) انّه مشتق من السيّد ومنه قوله تعالى (امّا

احد كما نبيستقي ربه خمرا) ای سيّده و من ذلك قول لبيد : (واهلكن يوما ربّ كندة وابنه)
ای سيد كندة (الثالث) انّه المدبّر ومنه قوله تعالى (والربّانيون) وهم العلماء سموا بذلك
لقيامهم بتدبير الناس وتعليمهم ومنه ربّة البيت لانّها تدبّره يقال ربّه وربّبه بمعنى و
فلان يربّ صنيعته اذا كان ينميها (الرابع) انّه مشتق من التربية ومنه قوله تعالى (وربائبكم)
سمى ولد الزوجة ربيبة لتربية الزوج لها فهي في معنى مربوبة نحو قتيلة في موضع مقتولة
ـــــ فعلى هذا ان قيل بانّه تعالى ربّ لانّه سيّد او ملك فذلك من صفات ذاته تعالى
وان قيل لانّه مدبّر لخلقه او مربيهم فذلك من صفات افعاله تعالى اهـ .

(الرّحمن) و(الرّحيم)

اسمان مشتقّان من الرّحمة على وزن ندمان ونديم ومعنى الرّحمة ، النعمة والراحم
المنعم كما قال الله تعالى لرسوله (وما ارسلناك الّا رحمة للعالمين) يعني نعمة عليهم وليس
معنى الرحمة الرّقة لانّ الرّقة من الله عزّ وجلّ منتفية وانما سمي رقيق القلب من الناس رحيما
لكثرة ما يوجد الرّحمة منه . والرّحمن معناه الواسع الرحمة على عباده يعمهم بالرزق والانعام
عليهم ويقال هو اسم من اسماء الله تعالى في الكتب لا سميّ له فيه ويقال لرجل رحيم القلب
ولا يقال رحمن لانّ الرّحمن يقدر على كشف البلوى ولا يقدر الرّحيم من خلقه على ذلك وقد
جوّز قوم ان يقال للرّجل رحمن وارادوا به الغاية في الرحمة وهو خطأ والرحمن هو بجميع العالم
والرحيم بالمؤمنين خاصة قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد في العدة وقال الكفعمي : الرّحمة لغة
رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرّحم لانعطافها على ما فيها وقال
المرتضى ليست الرحمة عبارة عن رقة القلب والشفقة وانّما هي عبارة عن الفضل والانعام و
ضروب الاحسان فعلى هذا يكون اطلاق لفظ الرحمة عليه تعالى حقيقة وعلى الاوّل مجازا
وانّ الرّحمن والرّحيم من ابنية المبالغة الّا انّ فعلان ابلغ من فعيل ثم هذه المبالغة
قد توجد تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاوّل قيل رحمن الدنيا
لانّه يعم المؤمن والكافر ورحيم الاخرة لانّه يخصّ الرّحمة بالمؤمنين لقوله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما

وعلى الثاني قيل رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لانّ النعم الاخروية كلّها جسام واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة وعن الصادق عليه السّلام الرّحمن اسم خاص لصفة عامة والرحيم اسم عام لصفة خاصة وقال الطبرسي انّما قدم الرّحمن على الرّحيم لانّ الرحمن بمنزلة الاسم العلم من حيث لا يوصف به الّا الله تعالى ولهذا اجمع سبحانه بينهما في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرّحمن فوجب لذلك تقديمه على الرّحيم لانّه يطلق عليه وعلى غيره

(الذّارئ)

معناه الخالق ومنه قوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا اي خلقنا واكثر اللغويين على ترك الهمزة.

(الرّازق) و (الرّزّاق)

قال الكفعمي انهما بمعنى غير انّ في الرّزاق المبالغة وهو خالق الارزاق والمرتزقة والمتكفل بايصالها الى كل نفس

(الرّقيب)

قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحافظ وهو فعيل بمعنى فاعل ورقيب القوم حارسهم وقال ابن فهد الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء ومنه قوله سبحانه ما يلفظ من قول الّا لديه رقيب عتيد وفي القواعد هو الحفيظ العليم

(الرّؤف)

معناه الرّحيم والرّأفة الرحمة قاله ابن بابويه وقال ابن فهد والكفعمي هو الرحيم العاطف برحمته على عباده وقيل الرأفة ابلغ من الرّحمة ويقال اخصّ منها والرّحمة اعم.

(الرّائي)

معناه العالم والرّؤية العلم ومنه (الم تر كيف فعل ربك) اي الم تعلم وقوله (ارنا مناسكنا) اي علّمنا وقوله (اعنده علم الغيب فهو يرى) اي يعلم وقوله (ولو نشاء لأريناكهم) اي عرفناكهم قاله الكفعمي

(السّلام)

معناه ذو السلام اي سالم في ذاته وصفاته عن كل عيب ونقص وهو مصدر وصف به تعالى للمبالغة وقيل انه بمعنى المسلّم لانّ السّلامة تنال من قبله قال سبحانه لهم دار السّلام عند ربّهم فالسلام هو الله عزّ وجلّ وداره الجنة ويجوز ان يكون سماها سلاما لانّ الصائر اليها سليم فيها من كل ما يكون في الدنيا من

(المؤمن)

قال الكفعمى اى المصدق والايمان فى اللغة التصديق ويحتمل ذلك وجهين الاول انه يصدق عباده وعده ويفى لهم بما يضمنه لهم الثانى انه يصدق ظنون عباده المؤمنين لا يخيب آمالهم قاله البادرائى وعن الصادق عليه السلام سمى سبحانه مؤمنا لانه يؤمن عذابه من اطاعه.

(المهيمن)

قال ابن بابويه فى التوحيد معناه الشاهد وهو كقوله عز وجل ومهيمنا عليه اى شاهدا عليه وهو مبنى من الامين والامين اسم من اسماء الله عز وجل وكان الاصل فيه مؤيمنا فقلبت الهمزة هاء كما قلبت همزة ارقت وايا فقيل هرقت وهيا.

(العزيز)

معناه انه لا يعجزه شىء ولا يمتنع عليه شىء اراده فهو قاهر للاشياء غالب غير مغلوب وفى المثل من عزّ بزّ اى من غلب سلب قال عز وجل حكاية عن الخصمين وعزّنى فى الخطاب اى غلبنى فى مجاورة الكلام ويقال العزيز للملك كما قال اخوة يوسف (يا ايها العزيز) اى يا ايها الملك قاله ابن بابويه.

(الجبار)

معناه القاهر الذى لا ينال ويقال النخلة التى لا تنال جبارة قاله ابن بابويه قال ابن فهد هو الذى جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق وقيل الجبار العالى فوق خلقه والقامع لكل جبار وقيل الجبار [illegible] الذى لا ينال وقال الكفعمى: القهار او المتكبر او المتسلط او الذى جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق او الذى تنفذ مشيته على سبيل الاجبار فى كل احد ولا تنفذ فيه مشية احد

(المتكبر)

قال الكفعمى ذو الكبرياء وهو الملك او ما يرى الملك حقيرا بالنسبة الى عظمته او المتعالى عن صفات الخلق او المتكبر على عتاة خلقه وهو مأخوذ من الكبرياء وهو اسم للتكبر والتعظم والمتكبر هو المستحق لصفات التكبير والتعظيم.

(السيد)

قال ابن بابويه معناه الملك ويقال سادهم اى ملكهم وقيل لقيس بن عاصم بم سدت قومك قال الشهيد فى القواعد منع بعضهم من تسمية الله تعالى باسم السيد وهو ليس بشىء لانه جاء فى الدعاء كثيرا

وورد ايضا في بعض الاحاديث قال السيد الكريم ولانّه لا يوهم نقصا فيجوز اطلاقه على الله تعالى اجماعا.

(السبّوح)

هو اسم مبنيّ على فعّول وليس في كلام العرب فُعّول بضمّ الفاء الّا سبّوح وقدّوس ومعناهما واحد ذكره ابن بابويه قال ابن فهد هو المنزّه عن كل ما لا ينبغي ان يوصف به ونحوه للكفعمي قال الجوهري سبّوح من صفات الله تعالى وكلّ اسم على فعّول مفتوح الاول الّا سبّوح وقدّوس وذرّوح.

(الشّهيد)

قال ابن فهد هو الّذي لا يغيب عنه شيء وقد يكون الشهيد بمعنى العليم كقوله تعالى شهد الله انّه لا اله الّا هو والملائكة اي علم الله اه ونحوه للكفعمي.

(الصّادق)

معناه انّه صادق في وعده ولا يبخس ثواب من يفي بعهده قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد والكفعمي.

(الصّانع)

يجوز ذلك التعلق بقيد الاسم قال ابن بابويه معناه انّه صانع كل مصنوع اي خالق كل مخلوق ومبدع جميع البدائع وكلّ ذلك دالّ على انّه لا يشبه شيئا من خلقه لانا لم نجد فيما شاهدنا فعلا يشبه فاعله وذلك الدليل على وحدانيته شاهد على انفراده وعلى انّه سبحانه حسن خلقه وانّه لا شريك له وقال بعض الحكماء في هذا المعنى وهو يصف النرجس:

عيون في جفون ناعسات ... بدت فاجاد صنعتها المليك
بابصار التبرّ طامحات ... كانّ حداقها ذهب سبيك
على غصن الزمرّد مخبرات ... بانّ الله ليس له شريك

وتبعه ابن فهد فلم يزد عليه شيئا وذكر الشيخ المقداد في لوامعه في الفرق بين الصانع والخالق والبارئ انّ الصانع هو الموجد للشيء المخرج له من العدم الى الوجود والخالق هو المقدّر للاشياء على مقتضى حكمته سواء خرج الى الوجود او لا والبارئ هو الموجد لها من غير تفاوت والمميّز لبعضها عن بعض بالصور والاشكال.

(الطّاهر)

معناه انّه منزّه عن الاشباه والاضداد والانداد والامثال متعال عن صفات الممكنات ونعوت المحدثات.

(العدل)

قال ابن بابويه معناه الحكم بالعدل والحق وسمّي به توسعاً لانه مصدر والمراد به العادل في العدل من الناس المرضي قوله وفعله وحكمه اهـ وقال ابن فهد هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم قال الكفعمي العدل يستوي فيه المذكر والمؤنث والجمع والواحد.

(العفوّ)

فعول من العفو وهو المحو يقال عفا الشيء اذا امّحى وذهب ودرس وعفوته انا اذا محوته قاله ابن بابويه قال ابن فهد هو الماحي للذنوب الموبقات ومبدلها باضعافها من الحسنات والعفو هو الصفح عن الذنب وترك مجازاة المسيء وقيل هو مأخوذ من عفت الريح الاثر اذا درسته ومحته اهـ ومثله للكفعمي.

(الغفور)

الذي تكثر منه المغفرة ويتجاوز عن العقوبة قال ابن بابويه اصله في اللغة التغطية والستر تقول غفرت الشيء اذا غطيته ويقال هذا اغفر من هذا اي استر وغفر الصوف والخز ما علا فوق الثوب منهما سمّي غفراً لانه ستر الثوب ويقال لجنّة الرأس مغفر لانها تستر الرأس والغفور الساتر لعبده برحمته اهـ قال ابن فهد والمبالغة في العفو اعظم من المبالغة في الغفور لان ستر الشيء قد يحصل مع بقاء اصله بخلاف المحو فانه ازالة له رأساً وقلع لاثره جملة.

(الغنيّ)

معناه انه الغني بنفسه عن غيره وعن الاستعانة بالآلات وغيرها والاشياء كلها سوى الله عزّ وجلّ متشابهة في الضعف والحاجة لا يقوم بعضها الا ببعض ولا يستغني بعضها عن بعض.

(الغياث)

قال ابن بابويه معناه المغيث سمّي به توسعاً لانه مصدر.

(الفاطر)

قال ابن بابويه معناه الخالق فطر الخلق اي خلقهم وابتدأ صنعة الاشياء وابتدعها اهـ قال الكفعمي هو من الفطر اي الشق ومنه اذا السماء انفطرت اي انشقت وقوله تكاد السموات يتفطرن اي يتشققن كانه سبحانه شق العدم باخراجنا منه وقوله تعالى فاطر السموات اي مبتدئ خلقها قاله ابن

ما كنت ادري ما فاطر السموات حتى احتكم إلي اعرابيان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها

(الفرد)

قال ابن بابويه معناه انه المتفرد بالربوبية والامر دون خلقه ومعنى ثان انه موجود وحده لا شريك له

(الوتر)

قال الكفعمي الوتر بالكسر الفرد وبالفتح الذحل والحجازيون يعكسون وفي الحديث ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا

(الفتّاح)

الحاكم بين عباده يقال فتح الحاكم بين الخصمين اذا قضى بينهما ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اي احكم بيننا ومعنى الفتاح ايضا الذي يفتح الرزق والرحمة لعباده قاله ابن فهد والمعنى الاول هو الموافق لابن بابويه قال الكفعمي بعد ذكر المعنيين وهو الذي بعنايته يفتح كل مغلق.

(الفالق)

قال ابن بابويه معناه في اصل اللغة الشق يقال سمعت صوت فلق فيه وفلق الله تبارك وتعالى كل شيء فانفلق عن جميع ما خلق فلق الارحام فانفلقت عن الحيوان وفلق الحب والنوى فانفلقا عن النبات وفلق الارض فانفلقت عن كل ما اخرج منها وهو كقوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدعت وفلق الظلام فانفلق عن الاصباح وفلق السماء فانفلقت عن القطر وفلق البحر لموسى فانفلق فكان كل فرق منه كالطود العظيم اه وتبعه ابن فهد والكفعمي

(القديم)

قال ابن فهد هو المتقدم للاشياء كلها تقدما ليس لوجوده اول ولا يسبقه عدم

(الملك)

قال الكفعمي هو التامّ الملك الجامع لاصناف المملوكات او المتصرف بالامر والنهي في المأمورين او الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج اليه كل موجود في ذاته وصفاته والملكوت ملك الله زيدت فيه التاء كما زيدت في رهبوت ورحموت من الرهبة والرحمة واقتصر ابن فهد على المعنى الاول

(القدوس)

معناه الطاهر عما لا ينبغي لذاته وكرم صفاته يطابق عليه قول ابن بابويه وابن فهد والكفعمي.

(القوي)

هو القادر من قوي على الشيء اذا قدر عليه الذي لا يستولي عليه العجز والضعف في حال من الاحوال وقد يكون بمعنى التام القوة قاله الكفعمي وهو الموافق لابن فهد وقال ابن بابويه معناه معروف

(القريب)

قال الكفعمي هو المجيب منه (واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان) وقد يكون بمعنى العالم بوساوس الصدور لا حجاب بينها وبينه ومنه (ونحن اقرب اليه من حبل الوريد) آه وهو تلخيص ما ذكره ابن بابويه في المقام وتبعه ابن فهد.

(القيّوم)

قال الكفعمي هو القائم الدائم بلا زوال وقد انفرد بقيام كل موجود في ايجاده وتدبيره وحفظه ومنه (افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) اي يقوم بارزاقهم وآجالهم واعمالهم وقيل هو القيّم على كل شيء بالرعاية له ومثاله القيّام وهما فيعول وفيعال من قمت بالشيء اذا توليته بنفسك واصلحته ودبّرته. وقالوا ما فيها ديور ولا ديّار وقيل هو العالم بالامور من قولهم هو يقوم بهذا الامر اي يعلم ما فيه وقال ابن جبير والضحاك هو الدائم الوجود آه وهو يشتمل على ما ذكره ابن بابويه وابن فهد في المقام

(القابض) و (الباسط)

(القابض) هو اسم مشتق من القبض وله معان منها الملك ومنه قوله (والارض جميعا قبضته يوم القيامة) ومنها افناء الشيء ومنه قوله (ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا) ومن هذا قوله (والله يقبض ويبسط) فهو باسط على عباده فضله وقابض ما شاء من عطيته واياديه آه ابن بابويه وقال ابن فهد معناه الذي يقبض الارزاق عن الفقراء بحكمته وامتحانا ابتلاء وهم بالصبر ... وقيل القابض الذي يقبض الارواح بالموت قيل اشتقاقه من القبض وهو الملك آه وقال الكفعمي (القابض الباسط) يحسن ان يقرن هذين الاسمين ونظائرهما كالخافض والرافع والمعز والمذل ...... لانه انباء عن القدرة وادل على الحكمة فاذا ذكرت القابض مفردا عن الباسط ... فقد قصرت الصفة على المنع والحرمان واذا وصلت احدهما بالاخر فقد جمعت بين الصفتين آه.

(الخافض) و (الرافع)

هو الذي يخفض الكفار بالاشقاء ويرفع المؤمنين بالاسعاد قاله الكفعمي .

(القاضي)

قال ابن بابويه : اسم مشتق من القضاء ومعنى من الله عز وجل على وجوه منها الحكم والالزام ومنه قوله (وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه) ومنها الخبر ومنه قوله (وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب) ومنها الاتمام ومنه قوله (فقضيهن سبع سموات في يومين) ومنه قول الناس قضي فلان حاجتي يريد انه اتم حاجتي على ما سألته انتهى ونحوه لابن فهد وقال الكفعمي : القضاء يقال على معان الاول الوصية والامر قال (وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه) الثاني الاعلام (وقضينا الى بني اسرائيل) الثالث الفراغ (فاذا قضيتم الصلوة) الرابع الفعل (فاقض ما انت قاض) الخامس الموت (ليقض علينا ربك) السادس وجوب العذاب (اذ قضي الامر) ومثله (قضي الامر الذي فيه تستفتيان) السابع الكتب (وكان امرا مقضيا) الثامن الاتمام (فلما قضى موسى الاجل) التاسع الحكم (فقضى بينهم بالحق) العاشر الجعل (فقضيهن سبع سموات) الحادي عشر العلم (الا حاجة في نفس يعقوب قضاها) الثاني عشر القول (والله يقضي بالحق) الثالث عشر التقدير (فلما قضينا عليه الموت) الرابع عشر قضاء الفصل في الحكم (ولولا اجل مسمى لقضي بينهم) .

(المجيد)

معناه الكريم العزيز ومنه قوله (بل هو قرآن مجيد) ومعنى ثان انه مجيد مجده خلقه اي عظموه قاله ابن بابويه وقال ابن فهد هو الواسع الكرم يقال رجل ماجد اذا كان سخيا واسع العطاء ثم ذكر المعنيين الاولين وقال الشهيد المجيد هو الشريف ذاته الجميل فعاله . قال والماجد مبالغة في المجيد قلت والصواب العكس .

المولى

معناه الناصر ينصر المؤمنين — وولي الطفل هو الذي يتولى اصلاح شأنه وقد يكون بمعنى الاولى كقول النبي من كنت مولاه فعلي مولاه وذلك على اثر كلام قد تقدمه وهو ان قال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد والكفعمي .

(المنان)

قال ابن بابويه معناه المعطي المنعم ومنه قوله فامنن او امسك بغير حساب وقوله ولا تمنن تستكثر وتبعه ابن فهد قال الكفعمي وقيل المنان الذي يبتدئ بالنوال قبل السؤال والحنان الذي يقبل على من اعرض عنه والحنان ايضا ذو الرحمة.

(المحيط)

هو الشامل علمه للاشياء او المستولي بقدرته عليها ذكر المعنيين ابن بابويه وقال ابن فهد هو المستوي المتمكن من الاشياء او الواسع لها علما وقدرة.

(المبين)

معناه الظاهر البين حكمته المظهر لها بما ابان من بيانه وآثار قدرته قاله الثلثة

(المقيت)

قال ابن بابويه معناه الحافظ الرقيب وقال ابن فهد هو المقتدر وانشد الزبير بن عبد المطلب

وذي ضغن كففت النفس عنه ✻ وكنت على اساءته مقيتا

وهي لغة قريش وقيل الحفيظ وقيل الذي يعطي القوت.

(المصور)

هو الذي انشأ خلقه على صور مختلفة ليتعارفوا قاله ابن فهد والكفعمي

(الكريم)

قال ابن بابويه معناه العزيز — والجواد المفضل وقال الكفعمي الكثير الخير ونخلة كريمة اذا طاب حملها وكثر والعرب تسمي الذي يدوم نفعه ويسهل تناوله كريما — وفي الغريبين الكريم المعبود وفي الصحاح انه الصفوح.

(الكبير)

معناه السيد قاله ابن بابويه وابن فهد وقال الكفعمي ذو الكبرياء وهي العظمة والشأن قال ابن الكبرياء ايضا الملك لانه اكبر ما يطلب من امور الدنيا وقيل هو الذي كبر عن شبه المخلوق وصغر دونه جلاله كل كبير.

الکافی

هو الذی یکفی عباده جمیع مهامهم وکل من توکل علیه کفاه ولا یلجئه الی غیره قاله الثلاثة

(کاشف الضر)

قال ابن بابویه معناه المفرج یجیب المضطر اذا دعاه ویکشف السوء ونحوه لابن فهد والکفعمی.

(النور)

قال ابن بابویه معناه المنیر یهتدون به فی مصالحهم کما یهتدون فی النور والضیاء وهذا توسع وقال ابن فهد هو الذی ینور بصیرة العارف ویهدی به یرشد ذوی الهدایة

(الوهاب)

قال ابن فهد الکثیر الهبة والمفضال فی العطیة قال الکفعمی کل من وهب شیئا من اعراض الدنیا فهو واهب لا یسمی وهابا بل الوهاب من تصرفت مواهبه فی انواع العطایا ودامت ـ

(الناصر)

من النصرة وهی المعونة والنصیر مبالغة فیه قاله الکفعمی.

(الواسع)

قال ابن بابویه هو الغنی والسعة الغنی وقال ابن فهد هو الذی وسع غناه مفاقر عباده ووسع رزقه جمیع خلقه ونحوه الکفعمی وفی منتهی السئول السعة تضاف تارة الی العلم واخری الی الاحسان فالواسع المطلق هو الله لانه ان نظر الی علمه فلا ساحل لبحره وان نظر الی احسانه ونعمه فلا نهایة لها.

(الودود)

مأخوذ من الود ای یود عباده الصالحین ویرضی عنهم قاله ابن فهد والکفعمی وقال ابن بابویه فعول بمعنی مفعول یراد به انه مودود ومحبوب.

(الهادی)

معناه انه یدل الخلق علی الحق قال ابن بابویه الهدی من الله علی ثلاثة اوجه فوجه هو الدلالة والثانی هو الایمان والثالث هو النجاة قال (والذین قتلوا فی سبیل الله فلن

ويضلّ اتباعهم سيهديهم ويصلح بالهم آه وقال الكفعمى الّذى هدى الخلق الى معرفته بلا واسطة او بواسطة ما خلقه من الادلّة على معرفته وهدى سائر الحيوانات الى مصالحها قال: الّذى اعطى كلّ شيءٍ خلقه ثم هدى.

(الوفى)

معناه انّه يفى بعهده ويوفى بوعده قاله الثلثة.

(الوكيل)

قال ابن بابويه معناه المتولى اى القائم بحفظنا والمعنى الثانى انّه المعتمد والملجأ والتوكل الاعتماد عليه ونحوه لابن فهد وقال الكفعمى هو الكافى او الموكول اليه جميع الامور وقيل هو الكفيل بارزاق العباد.

(الوارث)

هو الباقى بعد فناء الخلق فترجع اليه الاملاك بعد فناء الملّاك قاله الكفعمى ونحوه لابن بابويه وابن فهد.

(البرّ)

قال ابن بابويه معناه الصّادق يقال صدق فلان وبرّ ويقال برّت يمين فلان وقال ابن فهد هو العطوف على عباده المحسن اليهم عمّ برّه جميع خلقه ونحوه للكفعمى.

(الباعث)

معناه انه يبعث من فى القبور ويحييهم للجزاء قاله ابن بابويه ووافقه الآخران.

(التواب)

هو الذى يقبل التوبة من عباده يقال تاب العبد الى الله فهو تائب توّاب اليه وتاب الله عليه فهو توّاب عليه قاله ابن بابويه

الجليل

قال ابن بابويه معناه السيّد قال ابن فهد هو من الجلال والعظمة فهو الجليل الذى يصغر دونه كل جليل قال الكفعمى الموصوف بصفات الجلال من الغنى والملك والقدرة والعلم والتقدس عن النقائص